H. DELEHAYE, S. J.,

DIE HAGIOGRAPHISCHEN LEGENDEN.

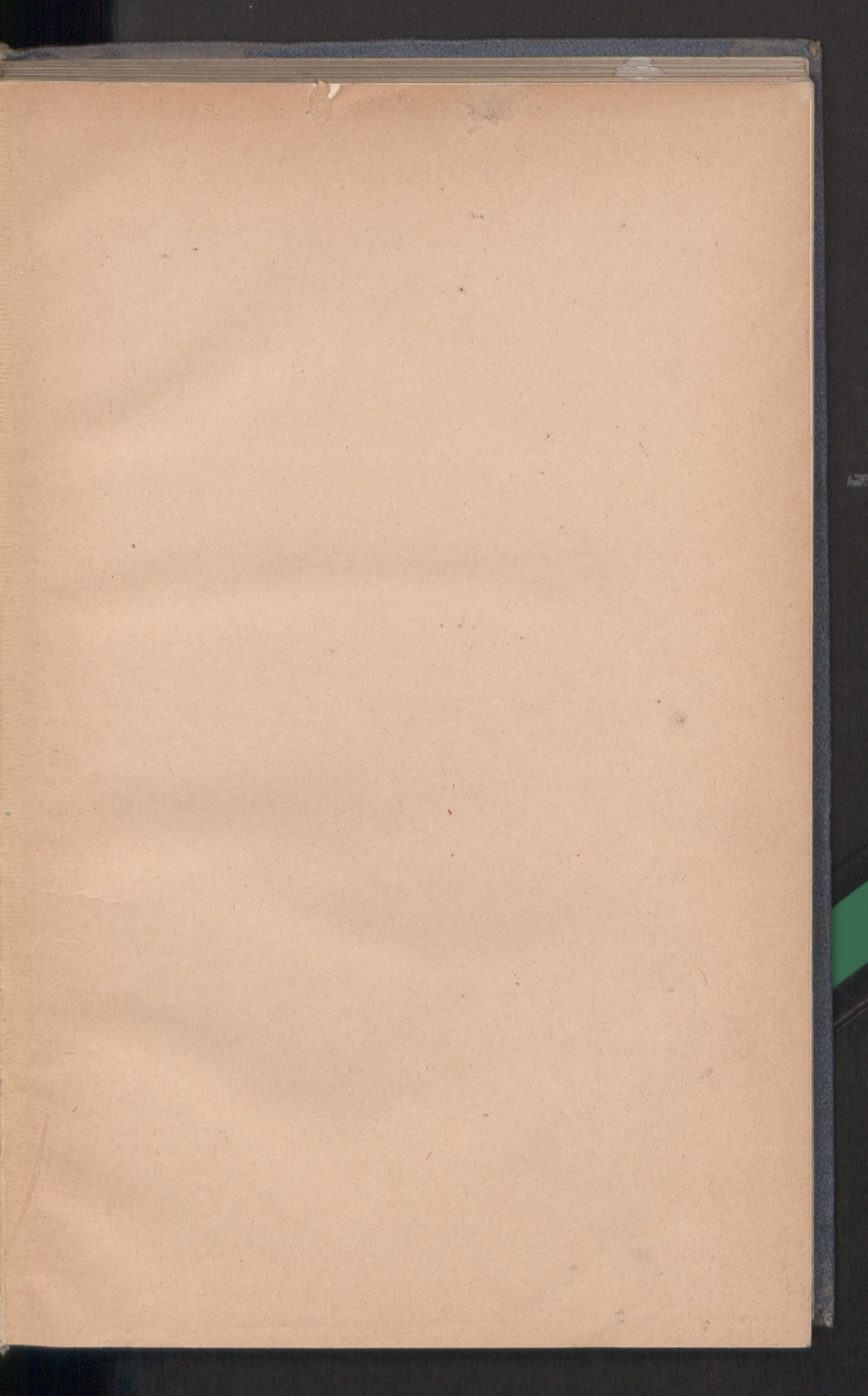
30.10.1907

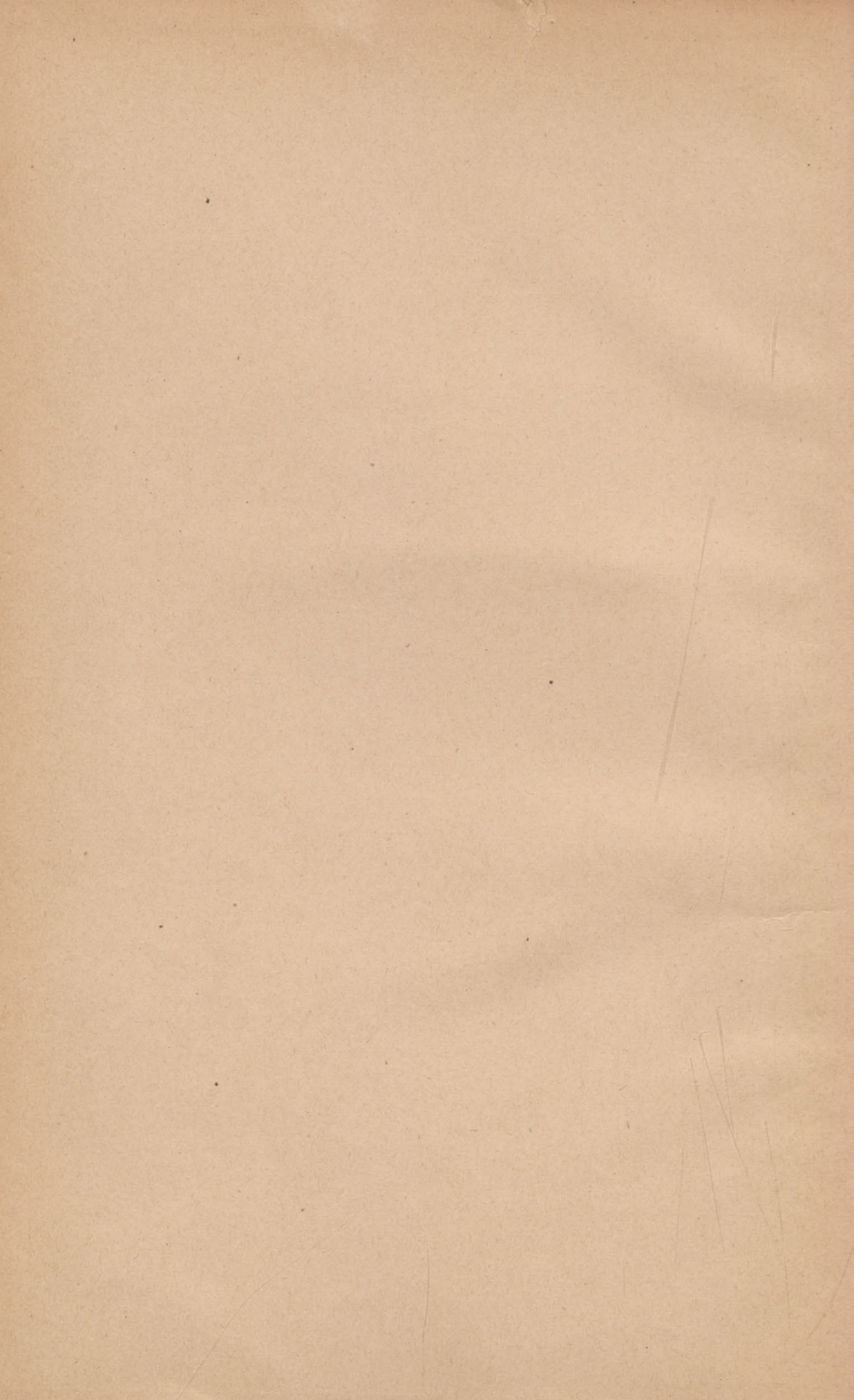
H

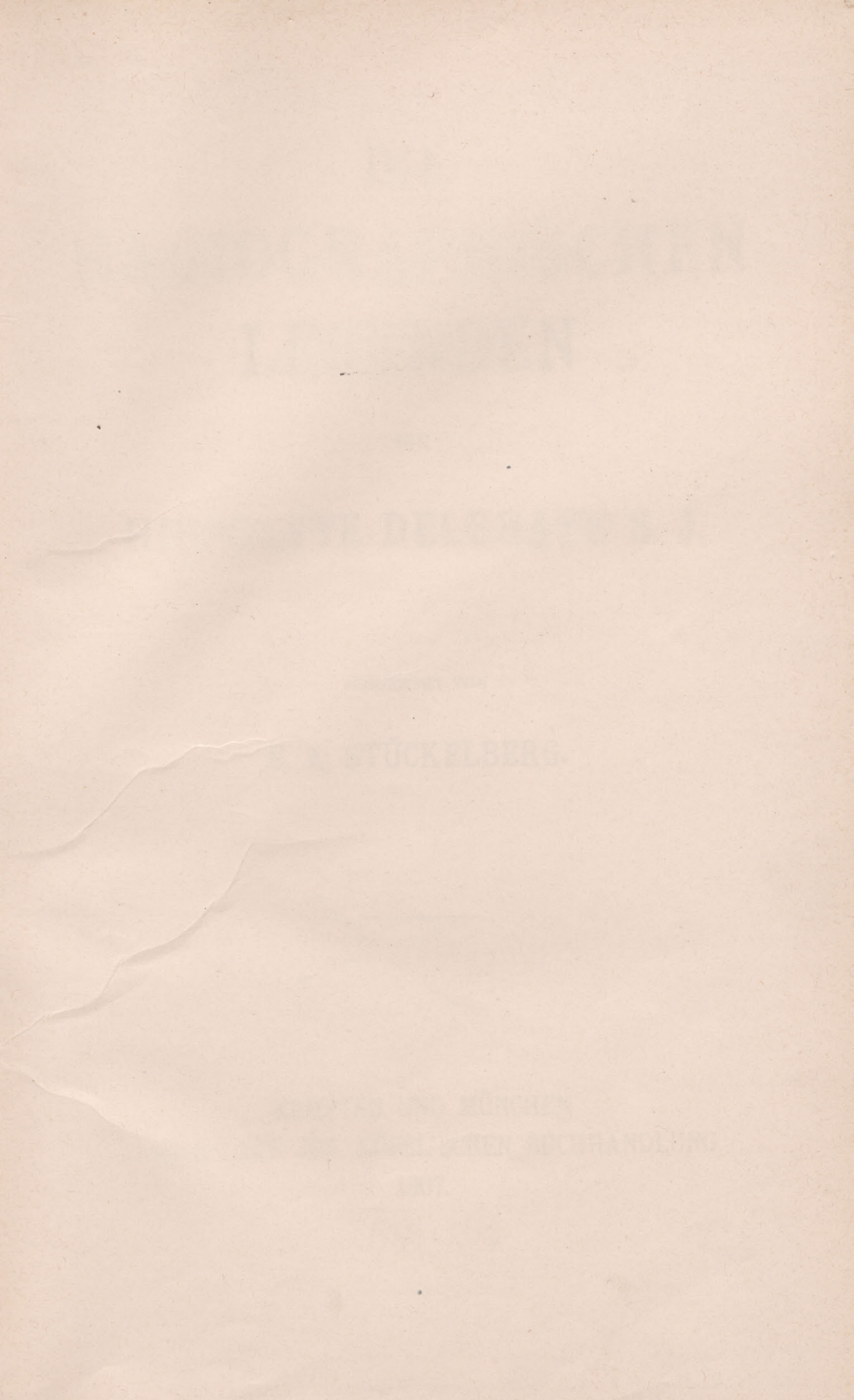
Z Z 1

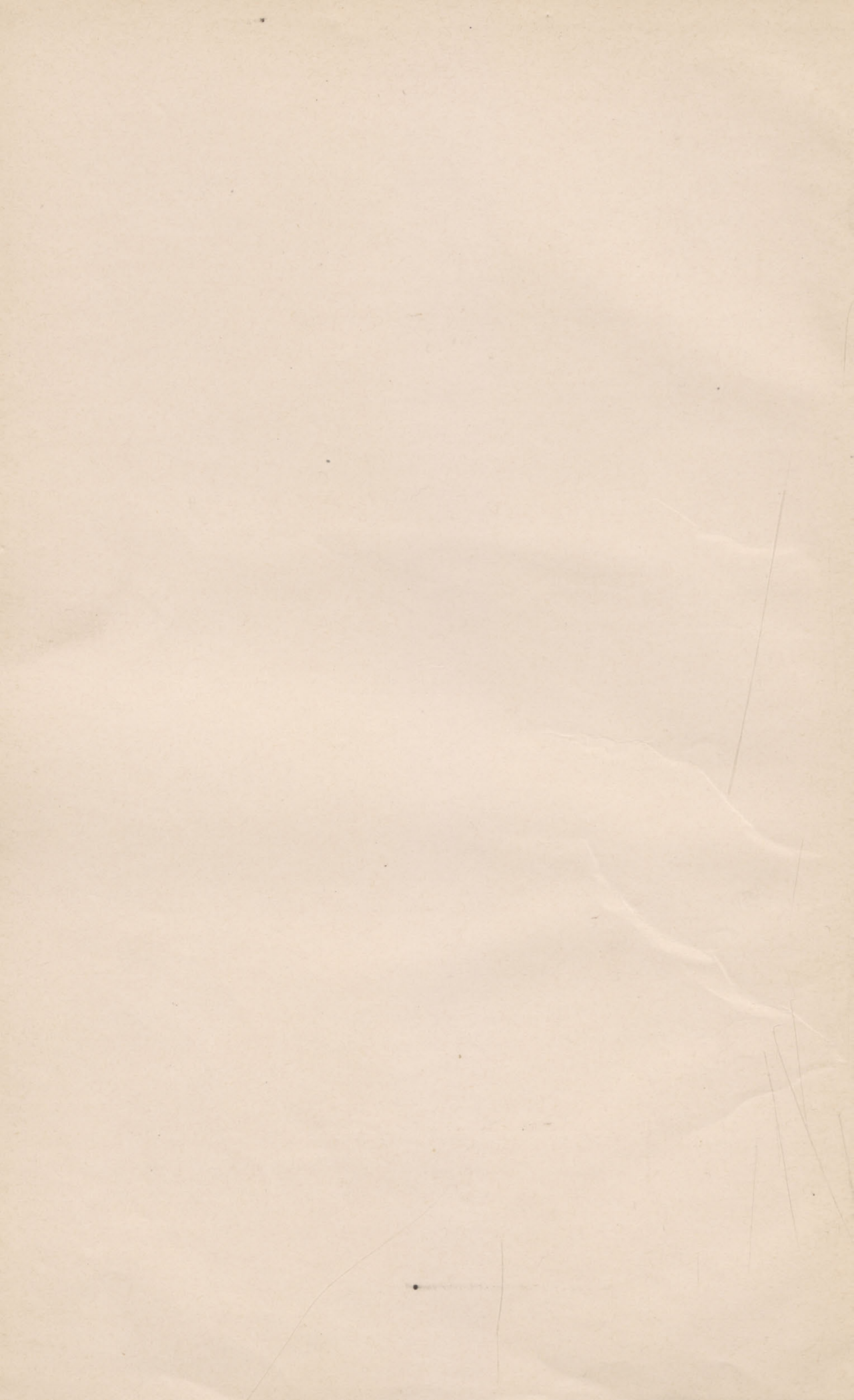
Stadt-
bücherei
Elbing

Ex libris
Leonhard Neubaur.









DIE HAGIOGRAPHISCHEN LEGENDEN

VON

HIPPOLYTE DELEHAYE S. J.

ÜBERSETZT VON

E. A. STÜCKELBERG.

KEMPTEN UND MÜNCHEN
VERLAG DER JOS. KÖSEL'SCHEN BUCHHANDLUNG
1907.

1917 : 2324



2373

Imprimatur.

Augustæ Vindel., die 20. Junii 1907.

Vicarius generalis
Dr. Goebl.

M. Steber, Secr.



Vorwort des Verfassers.

Die modernen Fortschritte der wissenschaftlichen Hagiographie haben mehr als ein Missverständnis geschaffen. Die historische Kritik, angewandt auf das Leben der Heiligen, ist zu Resultaten gelangt, welche nichts Überraschendes für den boten, welcher gewohnt ist, mit den Texten umzugehen und die Denkmäler zu interpretieren, wohl aber haben sie die Ideen der Grosszahl der Leser beunruhigt.

Fromme Gemüter, welche mit derselben Ehrfurcht die Heiligen und alles, was sie betrifft, betrachten, haben sich erregt über gewisse Schlüsse, welche, wie sie meinen, durch den revolutionären Geist, der auch durch die Kirche zieht, inspiriert seien und die eigentlich als Angriffe auf die Ehre der Helden des Glaubens erscheinen.

Diese Erregung äussert sich oft in recht lebhafter Gestalt.

Herrscht die Ansicht, der Biograph eines Heiligen sei weit hinter seiner Aufgabe zurückgeblieben, oder er habe gar nicht gesucht, als Historiker aufzutreten, so wird er beschuldigt, vom Heiligen selbst übel zu reden, der doch offensichtlich zu hoch steht, als dass er durch einen ungeschickten Lobredner blossgestellt werden kann.

Äussert man Zweifel in Bezug auf gewisse wunderbare Züge, die der Berichterstatter ohne genügende Beweise erzählt und die lediglich ausgewählt sind zur Erhöhung des Ruhmes des Heiligen, so kommt man in den Verdacht des Unglaubens.

Man nennt das den Rationalismus in die Geschichte einführen und vergisst, dass da, wo es sich um Tatsachen handelt, vor allem das Gewicht der Zeugnisse gewogen werden muss. Wie oft hat man das Wort von der destruktiven Kritik gebraucht und die als Ikonoklasten behandelt, welche nichts anderes tun, als die Denkmäler des Heiligenkults nach ihrem richtigen Wert einschätzen, und die glücklich sind, wenn sie sagen dürfen, dass einer der grossen Freunde Gottes einen seiner würdigen Geschichtschreiber gefunden hat!

Begnügen wir uns, darauf das Gefühl des Misstrauens zurückzuführen, das so viel edle Gemüter an Stelle der Kritik gross werden lassen, um die ganze Ungerechtigkeit ihrer Vorurteile klarzulegen. Weniger leicht, als man glaubt, ist es, sich Rechenschaft abzulegen über einen Eindruck, den die Frömmigkeit zu fördern scheint.

Die Bedingungen, unter denen eine grosse Anzahl von Berichten über Martyrien und Heiligenleben entstanden, sind im allgemeinen zu wenig bekannt, um ein Feld der Verständigung finden zu lassen. Viele Leser hüten sich nicht genug vor dem unbewussten Vorurteil, das den Hagiographen irgend ein Privileg einräumt, welches sie mehr als jede andere Klasse von Schriftstellern vor Irrungen der menschlichen Natur schützte.

Wir halten es deshalb für ein nützliches Werk, wenn wir versuchen, klarer als bisher der Brauch war, die Arten, in denen sich unsere frommen Autoren geübt haben, zu charakterisieren, in grossen Zügen die Entstehung ihrer Aufsätze zu skizzieren und zugleich zu zeigen, wie weit sie davon entfernt sind, vor Irrtümern geschützt zu sein. Diese aufzudecken ist eine Pflicht der strengen Geschichtsforschung.

Der Leser mag sich von vornherein vor einem Vorurteil hüten, das sich bei einer Arbeit, welche hauptsächlich die schwachen Seiten der hagiographischen Literatur behandelt, entwickelt.

Dazu beitragen, dass minderwertige Materialien als solche erkannt werden, heisst nicht leugnen, dass es auch ausgezeichnete gibt; es heisst die Ernte retten, wenn man das Unkraut ausliest, das in einer manchmal erstaunlichen Menge in den guten Weizen geraten ist.

Die einfachen Berichte der Heldenzeit, die mit einer in Martyrerblut getauchten Feder geschrieben scheinen, diese naiven Geschichten, die Frömmigkeit und Tugend atmen, wo von Zeugen die Kämpfe der Asketen und der Jungfrauen erzählt werden, verdienen ohne Vorbehalt unsere Bewunderung und unsere Achtung.

Aber gerade deshalb muss man sie säuberlich scheiden von der grossen Menge mühsam zusammengearbeiteter Schriften, in denen die Gestalt des Heiligen durch einen Schwulst von Rhetorik verhüllt und seine Stimme erstickt ist durch die des Biographen. Eine unendliche Entfernung liegt zwischen diesen beiden literarischen Kategorien. Die eine ist wohlbekannt und empfiehlt sich selbst, die andere ist zu wenig bekannt und diskreditiert die erste.

Man wird zugestehen, dass die einfache Operation der Sichtung, deren Notwendigkeit wir darzulegen suchen, etwas ganz anderes ist als das Werk der Zerstörung, dessen man uns verdächtigen könnte.

Im übrigen raten wir jedem, der sich zu hagiographischen Studien angezogen fühlt, geradenwegs die Bahn der Kritik einzuschlagen; niemand würden wir empfehlen, mit geschlossenen Augen sie zu betreten. Auch sei nicht

verhehlt, dass man bei unrichtiger Verwendung an sich rationeller Forschungsmethoden zu gänzlich unzulässigen Schlüssen gelangen kann.

Hievon wird man sich leicht überzeugen, wenn man das Kapitel durchgeht, in dem wir die Fragen untersuchen, welche an die mythologische Exegese, die heutzutage so sehr im Schwung ist, anknüpfen. Glänzende Gänge auf diesem Terrain haben das Publikum, das empfänglicher ist für die Neuigkeit der Schlüsse als besorgt um deren Richtigkeit, geradezu verblüfft. Unsere Pflicht war es, zur Kontrolle aufzufordern und die Mittel dazu an die Hand zu geben.

Wir haben kein Lehrbuch der Hagiographie schreiben wollen. Manche Frage, die sich der Leser stellen mag, wird kaum gestreift, und wir machen nicht den Anspruch, irgend einen Gegenstand, den wir berührt, erschöpfend behandelt zu haben.

Die Belege und die Beispiele hätten in viel grösserer, fast in unendlicher Zahl beigebracht werden können. Haben wir unrecht, wenn wir der Versuchung widerstehen, den Leser durch breite Auslage billiger Gelehrsamkeit zu verblüffen, und wenn wir alles weglassen, was die klare Darlegung verdunkelt, ohne der Strenge der Beweisführung etwas beizufügen?

Zweck unserer Arbeit ist, kurz darzutun, in welchem Sinn die hagiographischen Texte zu verstehen sind, die Methode anzugeben, welche auszuscheiden, was der Historiker zu benützen und was er beiseite zu lassen hat, für die, deren Eigentum es ist, nämlich für die Künstler und für die Dichter; endlich wollen wir warnen vor Ausbeutung von Formeln, vorgefassten Meinungen und Systemen.

Die Polemik, eine schlechte Ratgeberin, ist, soweit möglich, aus diesem Büchlein ausgeschlossen worden. Gleichwohl haben wir Fehlgriffe anderer ans Licht ziehen müssen; schützen sich doch gar oft irrige Methoden unter dem Mantel gewichtiger Namen, und man kommt manchmal in den Verdacht, Personen anzugreifen, wo man nur gegen Irrtümer ankämpft. Für den Kritiker ist es ein Gegenstand eigentlichen Verdrusses, gelegentlich im Handgemenge solche zu treffen, auf die er nicht gezielt hat. Sie mögen uns glauben, dass wir es auf niemand abgesehen haben.

Einige Kapitel dieser Studien sind in der Julinummer der Revue des Questions historiques 1903 erschienen; wir haben sie leicht überarbeitet und an einigen Stellen vervollständigt.

Vorwort des Übersetzers.

Delehayes Hagiographische Legenden eröffnen eine neue Epoche in der Heiligenforschung. Ein jeder, der sich in Zukunft mit diesem Gegenstand befassen wird, muss sich mit dieser Schrift abfinden. Es schien deshalb dem Unterzeichneten ein verdienstliches Unternehmen, das einzigartige und vortreffliche Werk auch dem deutschlesenden Publikum näher zu bringen.

Der Übersetzer hat gesucht, so getreu wie möglich den Gedanken und der Ausdrucksweise des Verfassers zu folgen. Wenn dies gelegentlich auf Kosten der Schönheit und des Stils gegangen ist, so bittet er den Leser um Nachsicht.

Was den Inhalt des Buches betrifft, so kann der Übersetzer aus eigener hagiographischer Erfahrung erklären, dass er jeden Satz Delehayes unterschreiben möchte; hat er doch die Richtigkeit seiner Darlegungen an zahlreichen ihm geläufigen, meist schweizerischen Legenden geprüft und bestätigt gefunden.

Die Übertragung geschah nach der ersten Auflage der „Légendes hagiographiques" 1905; durch verschiedene Umstände verzögerte sich die Drucklegung. Unterdessen erschien eine zweite Auflage mit einigen leichten Abänderungen, die fast alle in unserer Ausgabe noch Berücksichtigung finden konnten.

Basel, Juni 1907.

E. A. Stückelberg.

Die hagiographischen Legenden.

Erstes Kapitel.

Allgemeines.

Hagiographische Dokumente. — Erfundene Erzählungen. — Künstliche Schöpfungen. — Der Roman. — Volkstümliche Schöpfungen. — Die Sage. — Das Märchen. — Die Legende. — Die hagiographische Legende; ihre beiden Hauptfaktoren.

Vor allem suchen wir festzustellen, was man unter einem hagiographischen Dokument versteht. Die Bezeichnung kommt nicht jedem Schriftstück, das von den Heiligen handelt, zu. Das Kapitel, in dem Tacitus in so lebhaften Farben den qualvollen Tod der ersten Martyrer Roms schildert, ist kein hagiographisches Dokument, so wenig wie die Seiten der Kirchengeschichte Eusebs, auf denen in gedrängten Reihen die Opfer der grossen Verfolgungen aufgezählt sind. Euseb hat in vier Büchern den Panegyricus des ersten christlichen Kaisers, der in der griechischen Kirche die Ehren eines Heiligen geniesst, geschrieben. Das Leben Constantins ist dennoch kein Heiligenleben, während das Buch von den Martyrern Palästinas, geschrieben mit dem Zwecke, die Gläubigen durch die Erzählung der Leiden dieser Helden zu erbauen, ein hagiographisches Dokument und zugleich ein historisches Denkmal ersten Ranges ist. Die Akten des heil. Theodor, die in ihrer jetzigen Gestalt nichts mit der Geschichte gemein haben, sind vom Standpunkte der Hagio-

graphie aus auf dieselbe Stufe zu stellen. Ebenfalls in diese Klasse, freilich in eine besondere Kategorie, hat man die Kalender und Martyrologien, in denen die Anniversarien der Martyrer eingetragen sind, einzuteilen, ferner die feierlichen Inschriften, wie die des Papstes Damasus, welche deren Gräber verschlossen.

Man sieht, um als ausgesprochen hagiographisch bezeichnet zu werden, muss ein Dokument religiösen Charakter haben und erbaulichen Zweck verfolgen. Man muss also diesen Namen den durch den Kult der Heiligen inspirierten und diesen fördernden Denkmälern vorbehalten.

Von Anfang an muss ein Unterschied gemacht werden zwischen der Hagiographie und der Geschichte. Das Werk des Hagiographen kann, aber braucht nicht notwendigerweise historischer Natur zu sein. Es kann das Gewand jeder literarischen Form, die zum Ruhm der Heiligen geeignet ist, tragen, von der offiziellen Berichterstattung an, die zum Gebrauch der Gläubigen zugerichtet ist, bis zur überschwänglichsten und vollständig von der Wirklichkeit entfernten poetischen Bearbeitung.

Niemand kann angesichts dieser Sachlage behaupten, dass die Hagiographen sich überall und immer dem strengen Gesetz der Geschichte unterworfen haben. Aber bis zu welchem Punkte gehen ihre Abweichungen? Das ist die Frage, die von Fall zu Fall entschieden werden muss. Bevor wir auf diesen Stoff eingehen, wollen wir versuchen, gewisse Punkte klar zu legen, die weniger bekannt sind, als man auf den ersten Blick meinen möchte.

Man bedient sich gewöhnlich bei Berichten, die mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen, der Ausdrücke Sage, Fabel, Märchen, Roman, Legende. Im weiten Sinne auf-

gefasst, werden diese Worte oft wie Synonyme verwendet. Daraus entstehen vielfache Confusionen, die wir durch strengste Auseinanderhaltung und Definition zu vermeiden trachten wollen.[1])

Wir brauchen nicht von der Fabel zu reden, die, im weitesten Sinne genommen, jede Erzählung als eine Vorstellung bezeichnet und die im engern Sinne aufgefasst, gleichbedeutend wird mit dem Gleichnis, besonders wenn die vorgeführten Personen durch Tiere ersetzt sind. Nicht als ob die Hagiographen diese Art der Spielerei verschmäht hätten. So hat der Autor des Lebens von SS. Baarlaam und Josaphat seiner Kompilation mehrere Gleichnisse eingereiht, die schon der Gegenstand besonderer Studien geworden sind.[2]) Aber das sind Ausnahmen, und die hagiographische Kritik hat sich im allgemeinen nicht mit den Nacheiferern Aesops und La Fontaines zu befassen.

Die Sage, das Märchen, die Legende, der Roman gehören alle zur Klasse der erfundenen Geschichten. Aber sie können in zwei Kategorien geteilt werden, je nachdem sie das spontane unpersönliche Erzeugnis der Volksseele oder aber künstliche, durchdachte Schöpfungen sind.

Der Roman, im gewöhnlichen Sinn des Wortes, gehört zu dieser letztern Gattung. Der Autor wählt einen Gegen-

---

[1]) Wir fügen hier die Titel einiger speziellen Arbeiten über das Thema an, ohne auf die Folgerungen ihrer Urheber, die nicht miteinander übereinstimmen, einzugehen. J. F. L. Georg, Mythus und Sage, Berlin, 1837; J. Fiske, Myths and Myth-makers, London, 1873; H. Steinthal, Mythos, Sage, Märchen, Legende, Erzählung, Fabel, [Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, t. XVII (1865), p. 113—139; E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, 3. Auflage, Leipzig, 1903, p. 317, 349, 457—68; E. Siecke, Mythologische Briefe, Berlin, 1901.

[2]) S. J. Warren. De Grieksch christelijke roman Barlaam en Joasaf en zijne parabels (Rotterdam, 1899), in 4°, 56 p.

stand, studiert ihn und staffiert das konzipierte Kunstwerk mit den Früchten seiner Begabung und seiner Einbildung aus. Wenn er als Thema den Charakter oder die Wechselfälle einer Person oder eines historischen Zeitabschnittes gewählt hat, wird er einen historischen Roman schreiben. Wenn alles in seinem Werk, Personen und Ereignisse, reine Erfindung ist, so wird ein erfundener Roman zustande kommen; wenn der Autor in einer Reihe von halb wirklichen, halb fingierten Abenteuern die Seele eines von der Kirche verehrten Heiligen darstellen wollte, muss mau, obwohl der Ausdruck noch nicht gebräuchlich geworden, seinem Werk den Namen eines hagiographischen Romans geben.

Die Romane dieser Art sind sehr zahlreich, und einige gehen in sehr alte Zeit zurück.[1]) Nennen wir die Akten von Paulus und Thekla und die Sammlung der apokryphen Apostelgeschichte, der ein so langes Leben und so besondere Achtung beschieden war.

Man kennt den Clementinischen Roman,[2]) dessen Essenz lange Zeit einen Bestandteil der berühmtesten hagiographischen Sammlungen ausmachte.

Die Sage und die Legende, um die es sich hier handelt, kann eigentlich nicht zur Gattung der künstlichen Erzeugnisse gezählt werden. Allerdings gibt man oft einem Roman von kurzer Form den Namen eines Märchens; der Schriftsteller bemüht sich gelegentlich in seiner Studierstube, Erzählungen herzustellen, deren Gestalt an die Legende

---

[1]) Eine interessante Zusammenfassung bei E. von Dobschütz, Der Roman in der altchristlichen Literatur, Deutsche Rundschau, April 1902 p. 87—106.

[2]) H. U. Meyboom, De Clemens-Roman (Groningen, 1904), 2 Bde. Über diese Arbeit und die neuern Untersuchungen betr. die Clementinen, vgl. Analecta Bollandiana, t. XXIV, p. 138—141.

oder das Märchen erinnert. Diese gelehrten Nachahmungen mussten hier erwähnt werden, aber es ist überflüssig, sich mit ihnen weiter zu beschäftigen. Unsere Aufmerksamkeit müssen wir vielmehr richten auf die Fiktionen, die sich entblösst von jedem individuellen Charakter darbieten als anonymes Werk jenes abstrakten Wesens, das sich Volksseele nennt.

Zunächst die Sage; diesen Terminus verwendet man für das, was keine wirkliche Existenz hat, und man bezeichnet als sagenhafte Persönlichkeit jeden Heros, der nur in der Vorstellung des Dichters gelebt hat. Das ist indes nicht der eigentliche Sinn des Wortes, und man sollte unter die mythischen Wesen Gestalten wie die des Abner in Athalie nicht rechnen, obwohl der Vertraute Joads in allen Teilen Schöpfung Racines ist.

Die Sage setzt hauptsächlich die Personifikation einer Naturgewalt oder eines abstrakten Gedankens voraus, oder, wenn man lieber will: der Mythus ist nur die Erklärung von Naturerscheinungen für Völker im Kindesalter.[1]) Ob man sich entschliesst, darin poetische Symbole oder lieber, wie schon geistreich gesagt wurde, eine Mythologie zu sehen, welche ein Lehrbuch der Physik primitiver Zeitalter darstellt, sicher ist, dass die Naturerscheinung der Urstoff des

---

[1]) S. Reinach bestreitet in der Revue critique vom 3. Juni 1905 p. 425 diese Definition des Mythus. „Ein Mythus," sagt er, „ist hauptsächlich eine Geschichte, welche die Menschheit in einer gewissen Periode ihrer intellektuellen Entwicklung für wahr gehalten hat." Diese Formulierung scheint uns als Definition recht unbestimmt. Reinach mag recht haben, wenn er beifügt: „Strenge den Mythus von der Sage und von der Legende scheiden wollen, wie der Verfasser es getan, hiesse von der Sprache eine Genauigkeit verlangen, die ihr nicht eigen ist." Da die von uns angenommene Definition im ganzen die bei den Spezialforschern allgemein rezipierte ist, sei uns gestattet, sie beizubehalten, damit Konfusionen vermieden werden.

Mythus ist. Sonne, Mond, Sterne, Blitz, die Folge von Tag und Nacht, der Wechsel der Jahreszeiten, sind durch Heroen und Götter und durch die Geschicke, die man ihnen beilegt, ersetzt. Man denke an Aurora mit ihren Rosenfingern, welche die Pforten des Oriens öffnet, an Phaeton, der den Sonnenwagen lenkt, und an so viel andere liebliche Fabeln, mit denen uns das Studium des Altertums vertraut macht.

Die Beispiele sollen nicht vermehrt werden; denn bevor man einen Bericht beurteilt, muss man über seine wirkliche Bedeutung im reinen sein, und wenn man einer gewissen Schule folgte, blieben wenig Dichtungen übrig, die nicht in den Rahmen der Mythologie gehören. Es gibt Leute, hat ein übelgelaunter Kritiker gesagt, die keinen Kampf zwischen Hund und Katze sehen können, ohne gleich vom Ringen zwischen Licht und Finsternis zu reden. Die Übertreibungen, auf welche dieses gelungene Wort zielt, sind nur zu häufig, und wir werden uns wohl hüten, den Namen Mythus ohne Gründe zu brauchen.

Gibt es hagiographische Mythen? Oder haben die Hagiographen wenigstens mythische Stoffe benützt? Unumwunden wollen wir dies zugestehen, und wir werden feststellen können, dass sie auf die Heiligen mehr als eine Geschichte, die aus der antiken Mythologie stammt, bezogen haben.

Das Märchen im eigentlichen Sinne ist eine erfundene Geschichte, die sich an keine wirkliche Person noch an einen bestimmten Ort knüpft. „Es war einmal ein König und eine Königin, die hatten eine wunderschöne Tochter . . .“ Dieser klassische Anfang des Erzählers[1]) charakteriert vollständig

---

[1]) Es ist fast buchstäblich derjenige des Apuleius in Amor und Psyche: „Erant in quadam civitate rex et regina. Hi tres numero filias forma conspicuas habuere.“ Met. IV, 28.

die Gattung, in der alles nebensächlich ist, ausser dem roten Faden der Erzählung, der lediglich für das Vergnügen des Hörers oder zur handgreiflichen Darstellung einer praktischen Wahrheit berechnet ist, wie dies beispielsweise bei moralischen Märchen der Fall ist.

Es gibt keine grosse Mannigfaltigkeit volkstümlicher Märchen, wie man vielleicht glauben möchte. Alle gehen auf eine bestimmte Zahl von Vorbildern zurück, von denen keines einem einzelnen Volk oder einem Stamm angehört; sie sind ein gemeinsames Erbe der ganzen Menschheit.

Man hat viel über ihren Ursprung gestritten.[1]) Ohne auf die Einzelheiten der Systeme, welche von Spezialforschern aufgestellt worden sind, einzugehen, wollen wir die beiden wichtigsten und beliebtesten, die als die beiden Extreme der Lösungsversuche gelten können, anführen. Die einen erklären durch die Identität des menschlichen Geistes die Wiederholung der gleichen Themata und die Ähnlichkeit der Formen. Die andern klammern sich an eine weniger einfache und weniger metaphysische Lösung, die aber mehr den festgestellten Tatsachen entspricht. Indien wäre die einzige Wiege der Volksmärchen, die über die Welt verbreitet sind;[2])

[1]) Emmanuel Cosquin, Contes populaires de Lorraine, Paris, t. I (1886), I—LXVII; Id., L'origine des contes populaires européens et les théories de M. Lang, Paris, 1891; Id., Quelques observations sur les „Incidents communs aux contes orientaux", London 1892. Cosquin ist entschiedener Vertreter der orientalistischen Theorie, die hauptsächlich bekämpft wurde von J. Bédier, Les fabliaux, Bibliothèque de l'École des hautes études, fasc. 98 (Paris 1893), p. 45—250. — Über die andern Systeme und ihre Abarten handelte Ch. Martens, L'origine des contes populaires, dans Revue Néo-Scholastique, t. I (1894), p. 234—62, 359—84; L. Sainéan, L'état actuel des études de folk-lore, Revue de synthèse historique, t. IV (1902), 147—174.

[2]) Unter den Anhängern der orientalistischen Theorie gibt es solche, die eher Ägypten als Vaterland der Volksagen betrachten. Vgl. beispiels-

und was man auch vom ersten Urheber dieser Geschichten denken mag, sie sind von da ausgegangen, um Gemeingut im denkbar weitesten Sinne zu werden. Es ist nicht nötig, sich hier über die Frage nach dem ersten Ursprung der Volksmärchen zu äussern. Halten wir nur fest, dass sie, ähnlich jenen federleichten Samenkörnern, die der Wind übers Meer trägt, in der Atmosphäre schweben und sich in allen Ländern und unter allen Zonen wiederfinden, ohne sich jemals in endgültiger Weise an einen Namen zu hängen oder an einem Ort festzusetzen.

Im Gegenteil dazu hat die Legende notwendigerweise einen historischen oder topographischen Anknüpfungspunkt. Sie bezieht imaginäre Tatsachen auf eine wirkliche Persönlichkeit; sie verlegt erfundene Geschichten an einen bestimmten Punkt. So kann man von der Legende Alexanders oder Cäsars, von der des Schlosses Drachenfels am Rhein, von der Legende des roten Sees, Longh Derg in Irland reden. Das ist, um uns an den angenommenen Brauch zu halten, streng genommen der Inhalt des Wortes.

In der Praxis aber sind die Arten nicht so deutlich geschieden noch die Einteilungen so leicht. Eine dieser geflügelten Sagen, die von einem Volk zum andern fliegen, kann sich einen Augenblick auf einem berühmten Denkmal niederlassen; der namenlose König, der Held der Sage, kann einen historischen Namen annehmen. So ist die Sage in eine Legende umgewandelt, und sie würde täuschen, wenn nicht eine andere Version derselben Erzählung uns die rein zufällige Einführung des historischen Elements enthüllte. Der Mythus selber wird leicht auf ähnliche Weise das Aus-

---

weise S. Reinach in der Revue d' histoire et de littérature religieuses, t. IX (1904) p. 319—20. Wir können hier diese These nicht diskutieren.

sehen einer Legende annehmen.[1]) Anderseits entkleide man die Legende von dem, was sie an die Wirklichkeit knüpft, und sie wird das Gewand eines Märchens tragen. Daher die Schwierigkeit in der berühmten Sammlung von Tausend und eine Nacht Legende und Märchen auseinander zu halten; denn trotz der höchst phantastischen Form der Erzählungen hat man Bestandteile, welche eine historische Grundlage zu haben scheinen, namhaft gemacht.[2]) Umgekehrt kommt es vor, dass scheinbar sehr bestimmte Legenden sich plötzlich in Gestalt eines Volksmärchens zeigen. Man hat schon längst in der Legende der hl. Dymphna[3]) eine Anpassung des berühmten Märchens von der Eselshaut nachgewiesen und in der rührenden Geschichte von Genoveva von Brabant ein Motiv erkannt, das schon von den apischen Dichtern Indiens ausgenützt worden ist.[4])

---

[1]) In gewissen Fällen sind die vertauschten Personen leicht zu erkennen, wie in den Geschichten, in denen Jesus und Petrus auftreten. Hier, als Beispiel eine von Cerquand erzählte baskische Legende. „Jesus Christus und Petrus begegnen eines Tages auf einer Wanderung einem Mann, der mitten auf der Strasse kniete und zu Gott betete, er möchte ihm seinen Karren, der im Graben lag, wieder aufrichten. Als Jesus, ohne auf das Gebet des Kärrners zu achten, vorbeiging, sprach Petrus zu ihm: Herr, willst du dem armen Mann nicht helfen? – Er verdient unsere Hilfe nicht, sprach Jesus, weil er nichts tut, um sich selbst zu helfen. — Ein wenig weiter trafen sie einen andern Mann in derselben Lage, der aber tausend Anstrengungen machte, schrie und fluchte. Jesus eilte ihm zu Hilfe und sprach: Der verdient unsern Beistand, denn er tut, was er kann.“ Jedermann kennt diese Geschichte, die der Fabeldichter dem Herkules beilegt. Siehe R. Köhler, Kleine Schriften (Berlin 1900) B. II. p. 102—104. Vergleiche auch das wunderbare Gleichniss: Warum wissen die Menschen nicht mehr, wann sie sterben sollen? Ebenda p. 100—102.

[2]) M. J. De Goeje, De Arabische Nachtvertellingen, De Gids, 1886, t. III, p. 583—413.

[3]) Acta SS., mai, t. III, 479—86.

[4]) Über die Formen und Ableitungen dieser Sage vergl. H. Suchier, Œuvres poétiques de Beaumanoir (Société des anciens textes

So setzt die Legende, als zusammenhängende Erzählung aufgefasst, im Gegensatz zu Mythus und Märchen, eine historische Tatsache, welche den Gegenstand oder den Vorwand bildet, voraus: das ist das erste wichtige Element der Gattung. Die geschichtliche Tatsache wird ausgeschmückt und entstellt: das ist das zweite. Die beiden Elemente können in sehr ungleichen Dosen zugesetzt sein, und je nachdem das Ubergewicht auf der Seite der Wirklichkeit oder der Fiktion liegt, kann eine und dieselbe Erzählung der Geschichte oder der Legende zugeteilt werden.

Da es das erfundene Element ist, welches die Kategorie der legendären Erzählungen bezeichnet, hat man schliesslich und in natürlichem Gedankengang, ihr den Namen der Gattung selbst beigelegt, und so hat man den Ausdruck Legende auf alle unbewusste Entstellung der geschichtlichen Wahrheit übertragen, ob es sich nun um eine Reihe von Tatsachen oder einen einzelnen Zug handelt.

Es ist kaum nötig, auf den richtigen Zug hinzuweisen, den die Legende in allen ihren Formen in der hagiographischen Literatur, die durch ihren Ursprung wie durch ihre Bestimmungen ausgesprochen volkstümlichen Charakters ist, einnimmt. Sogar die Bezeichnung ist der hagiographischen Terminologie entnommen; die Legende ist ursprünglich die Geschichte, die am Festtag des Heiligen gelesen werden soll. Es ist die Passio des Martyrers oder das Elogium des Bekenners, ganz abgesehen vom historischen Wert. „Legendarius passionariis“ sagt im 12. Jahrhundert Johann

---

français), I (1884), p. XXV—LXXXI, CLX. Weder Genoveva v. Brabant noch Marie v. Brabant, deren Geschichte identisch ist, waren je Gegenstand eines kirchlichen Kultes. Acta SS., ian., t. II. p. 180; april., t. I, p. 57.

Beleth,[1]) indem er die Passion der Legende ganz im Gegensatz zum herrschenden Sprachgebrauch gegenüberstellt; denn seit dem 13. Jahrhundert fasst die Legenda aurea den Ausdruck sehr weit, indem sie zu gleicher Zeit Akten der Martyres und Biographien darunter versteht. Wir könnten daher, indem wir uns dem hergebrachten Gebrauche anschliessen, den Namen Legende jeder hagiographischen Erzählung, sogar denen, die anerkannterweise den Wert eines historischen Dokuments haben, beilegen. Um eine Verwirrung in der folgenden Auseinandersetzung zu vermeiden, wollen wir auf diesen Brauch ganz verzichten, und der Ausdruck Legende wird sich stets auf eine Erzählung oder auf einen Zug, der mit der Geschichte nicht übereinstimmt, beziehen.

Die hagiographische Literatur hat sich unter dem Einfluss zweier gänzlich verschiedener Faktoren, denen wir in jedweder literarischen Strömung begegnen, gebildet. Auf der einen Seite ist jener namenlose Urheber, den man das Volk nennt, oder wenn wir die Wirkungen für die Ursachen nehmen, die Legende; das Resultat jenes geheimnisvolle und kollektive Agens, das frei in seinen Bewegungen schnell und ungeregelt wie die Phantasie ununterbrochen auf der Jagd nach neuen Erfindungen, aber unfähig, dieselben durch die Schrift festzunageln, ist. Auf der andern Seite ist der redigierende Gelehrte, der sich vor uns einer mühsamen Arbeit unterzieht, der gezwungen ist, einen vorgezeichneten Weg zu verfolgen, und der allem einen überlegten dauerhaften Charakter aufdrückt. Volksseele und

---

1) De divinis officiis, 60, P. L., t. CCII, p. 66. Cf. E. von Dobschütz, art. Legende, dans Realencyklopaedie für protestantische Theologie, 3e éd., t. XI, p. 345,

Gelehrter haben zusammengewirkt an jenem überaus grossen Werk, welches das „Leben der Heiligen“ genannt ist.

Für uns kommt es nun darauf an, den Anteil eines jeden an diesem Jahrhunderte langen und sich stets erneuernden Werk festzustellen. Natürlich halten wir uns sozusagen ausschliesslich an die erbauliche Literatur des Mittelalters, und wir werden sehen, wie das Volk auf der einen und der Hagiograph auf der anderen Seite sie ausgearbeitet haben. Die Methoden des einen wie des anderen Teils sind auch der Neuzeit nicht fremd, wie wir gerne zugeben.

Zweites Kapitel.

Der Werdegang der Legende.

§ 1.

Unbewusste Änderungen der Wahrheit durch das Individuum. — Durch die Menge. — Geistiges Niveau der Menge. — Tendenz zur Vereinfachung. — Unwissenheit. — Ersetzung des individuellen Typs durch die abstrakte Form. — Armut im Erfinden. — Entlehnung und Übertragung legendärer Züge. — Beispiele. — Alter einiger dieser Züge. — Künstliche Gruppierung von Tatsachen und Persönlichkeiten. — Zyklen.

Das Werden der Legende lässt sich als unbewusster oder unüberlegter Vorgang, der sich am historischen Stoff vollzieht, definieren; es ist die Einführung des subjektiven Elements in die Wirklichkeit. Man sammle am Tag nach einer Schlacht die Erzählung der Augenzeugen, der Vorgang wird auf zwanzig verschiedene Arten dargestellt werden. Dieselben Einzelheiten werden unter den mannigfaltigsten Gesichtswinkeln mit demselben Ausdruck der Aufrichtigkeit geschildert werden.

Der Umfang der Kenntnis, die Gefühle und Eindrücke des Erzählers, die Partei, der er angehört, dies alles beeinflusst seine Darstellungsweise, die weder gänzlich mit der Wirklichkeit übereinstimmt noch durchaus falsch ist; jeder wird eben seine Legende erzählen, und das Ergebnis dieser verschiedenen Erzählungen wird wieder eine Legende sein, und wenn man aus dieser die reine historische Wahrheit herausschälen will, muss man sich damit begnügen, zwei oder drei in die Augen springende Tatsachen, die mit Sicherheit erwiesen scheinen, festzuhalten. Ersetzt man das übrige

durch eine Reihe von Schlüssen, so schreibt man nach seiner Art die Geschichte der Schlacht. In Wirklichkeit schafft man eine neue Legende, und man muss sich wohl damit begnügen, wenn man sich nicht zum Nichtwissen entschliessen will. Jedermann kennt die besondere Schwierigkeit, die darin liegt, eine genaue Darstellung von einem verwickelten Vorgang, der schwer auf einen Blick zu übersehen ist, zu geben. Daraus darf man nicht schliessen, dass ausserhalb solcher ungewöhnlichen Fälle eine getreue Berichterstattung eine leichte Aufgabe sei. In der Tat sind wir im täglichen Leben ununterbrochen Zeugen dieser unbewussten Arbeit, welche die Legende schafft, und jeder von uns hat schon hundertmal Gelegenheit gehabt, festzustellen, wie schwierig es ist, mit absoluter Genauigkeit die Wahrnehmung irgend einer verwickelten Tatsache wiederzugeben. Zunächst erfassen wir sie nur selten in allen ihren Einzelheiten und erkennen nur selten die Verkettung aller Teile. Noch seltener sehen wir alle Ursachen deutlich, ohne dass uns Zweifel blieben über die Triebfedern, welche die einzelnen Persönlichkeiten leiten. Instinktiv füllen wir die Lücken der Berichterstattung aus. Durch eine Reihe von gezogenen Vergleichungen stellen wir den Zusammenhang der Handlung wieder her und versichern überzeugt, diese und jene Einflüsse hätten zu diesem und jenem Resultat geführt. Wenn wir unter dem Banne einer Leidenschaft stehen oder einem Gefühl Raum geben, das die klare Anschauung der Dinge trübt, oder wenn wir im stillen wünschen, dass die oder jene feststehende Tatsache sich nicht ereignet habe oder nicht bekannt werde, oder dass ein Umstand, den wir nicht beobachtet haben, wirklich vorgefallen sei, wenn es uns gefällt, die handelnden Personen einem bestimmten

Drange folgen zu lassen: in allen diesen Fällen lassen wir einen Teil des Bildes im Schatten, oder wir verstärken die Farben je nach dem Interesse, das uns treibt. Selbst bei äusserster Aufmerksamkeit, strengster Objektivität, vollendeter Disziplin unserer Eindrücke sind wir der Gefahr ausgesetzt, in unsern Berichten dem subjektiven Element einen breiten Platz einzuräumen zum Nachteil der Wahrheit. Die genaue Wiedergabe der vollständigen Wirklichkeit fordert feste und geübte Fähigkeiten, merkbare Anstrengung, und ein Stimulans, das im Verhältniss steht zum vorgesteckten Ziele.

Man wird zugeben, dass ausserhalb eines ausnahmsweise begabten Kreises der Durchschnitt der Menschen nicht die zur objektiven Darstellung nötigen intellektuellen Fähigkeiten besitzt. Die Gewohnheit, seine Gefühle zu zerlegen, den kleinsten Bewegungen der Seele zu befehlen, soweit, dass man behütet ist vor natürlichen Regungen, welche gern vermischen, was man denkt, und was man weiss, ist ein Privileg von recht wenigen. Und selbst diese, die durch eine Ausnahmsnatur und eine höhere Erziehung über den Durchschnitt erhoben sind, machen nicht immer Gebrauch von ihren Fähigkeiten.

Ich setze den Fall, der Leser habe vor seinen Augen ein blutiges Drama sich abwickeln gesehen. Er wird seinen Freunden die erschütternden Peripatien mit den kleinsten Einzelheiten erzählen, und nichts wird ihm entgehen, was den Verbrecher und sein Opfer betrifft.

Aber nun als Zeuge vor dem Gerichtshof, wo von dem, was man unter Eid deponiert, das Leben eines Menschen abhängt! Welch ein Unterschied zwischen den zwei Schilderungen derselben Tatsache. Der Bericht wird weniger

klar und vollständig und ist weit entfernt von dem spannenden Interesse, das man ihm im kleinen Kreis zu geben verstand. Das beruht darauf, dass unter so wichtigen Umständen die Skrupeln der Genauigkeit stärker sind, und dass man nicht versucht ist, in eitler Weise gut unterrichtet und interessant zu scheinen. So schafft der wahrheitsliebendste und rechtschaffendste Mensch Legenden, ohne es zu wissen, und führt in seine Berichte seine eigenen Eindrücke, Beweggründe, Leidenschaften ein und bringt die Wahrheit nur in verschönertem oder entstelltem Gewand, je nach den Umständen, vor.

Diese Quellen der Irrtümer, das braucht kaum beigefügt zu werden, vermehren sich mit der Zahl der Mittelspersonen. Jeder von ihnen hat den Bericht nach einer besonderen Art aufgefasst und in seiner Weise wiedergegeben. Aus Unachtsamkeit oder einem Mangel des Gedächtnisses vergisst einer einen wichtigen Umstand und unterbricht so die Folge der Geschichte. Ein überlegterer Erzähler bemerkt den Fehler und sucht in seiner Einbildung ein Mittel, um ihn gut zu machen. Er erfindet eine neue Einzelheit, unterdrückt eine andere, bis die Wahrscheinlichkeit und Logik ihm gerettet erscheint. Beide werden gewöhnlich zum Schaden der Wahrheit salviert; denn der Berichterstatter hat nicht bemerkt, dass er an Stelle der ersten Version eine zweite, aber wesentlich abweichende, gesetzt hat. Gelegentlich wird die Erzählung durch einen Zeugen niedergeschrieben, der sich daran stösst, und der durch einen unmerklichen Kunstgriff des Gedankens oder des Ausdrucks an der Entstellung gehörig weiter mitwirkt.

Das kommt alle Tage vor, und ob wir nun Augenzeugen oder einfache Mittelspersonen sind, unser beschränkter

Verstand, unsere Achtlosigkeit, unsere Leidenschaften, sogar und besonders unsere kleinen Vorurteile verschwören sich gegen die Genauigkeit der Geschichte, wenn wir uns an deren Wiedergabe beteiligen.

Diese alltägliche Tatsache wird interessanter und folgenschwerer, wenn sie inmitten der Menge vor sich geht, und wenn an Stelle des Verstandes und der Eindrücke des Individuums Verstand und Eindrücke eines Volks oder einer Volksmenge treten. Diese kollektiven und gewissermassen abstrakten Fähigkeiten sind von ganz besonderer Art, und ihre Wirksamkeit untersteht Gesetzen, die man in unsern Tagen viel studiert hat, so weit, dass man ihnen einen besonderen Zweig der psychologischen Forschung gewidmet hat.[1]) Die bisher formulierten Gesetze sind belegt durch tausende von Beispielen aus der Volksliteratur aller Länder. Die hagiographische Literatur bietet eine grosse Zahl, welche sie voll bestätigen.

Um die Frage nicht schwieriger zu gestalten, wollen wir nicht suchen, die Grade der Fähigkeit in den wichtigsten Schichten des Volkes zu bestimmen. Nichts ist übrigens schwieriger festzustellen, und in unserm Stoff treten sehr verschiedene Elemente hinzu, um ihre Tätigkeit zusammenwirken zu lassen. Im Mittelalter erwärmt sich das ganze Volk für die Heiligen; Jeder ruft sie an, feiert sie und hört gerne ihr Lob. Der Kreis, in welchem die Legenden sich bilden, ist sehr gemischt; er schliesst bei manchen keines-

[1]) Lazarus und Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Berlin, Leipzig I (1860) — XIX (1889). Das Werk von G. Le Bon, Psychologie des foules (Paris 1895), enthält, obwohl es von einem sehr speziellen Standpunkt ausgeht, mit einigen starken Übertreibungen, nützliche Bemerkungen.

BIBLIOTEKA ... UNIWERSYTECKA



wegs literarische Ansprüche aus. Fügen wir gleich bei, dass die Heiligen dabei nicht gewonnen haben!

In der Wirklichkeit äussert sich die Intelligenz der Menge überall als eine sehr beschränkte, und es wäre Irrtum, zu glauben, dass sie im allgemeinen durch den Einfluss der Elite gewinne. Im Gegenteil verliert letztere durch die Berührung, und es wäre sehr unlogisch, einer volkstümlichen Überlieferung besonderen Wert zuzuschreiben, weil sie in einem Kreis sich gebildet, in dem ein paar geistig Höherstehende sich finden. In der Menge verschwindet alle Überlegenheit, und der Durchschnitt der Intelligenz steht tief unter der Mittelmässigkeit. Der beste Punkt der Vergleichung von deren Niveau ist die Intelligenz des Kindes.

In der Tat ist die Zahl der Gedanken, deren das Hirn des Volkes fähig ist, äusserst beschränkt, und die Gedanken selber sind sehr einfach. Einfach sind auch die Schlüsse, die das Volk vermittelst einer kleinen Zahl von unmittelbar wahrnehmbaren Grundanschauungen vollzieht, und die sich oft auf einfache Vereinigungen von Vorstellungen und Bildern reduzieren.

Die einfältige, vereinfachende Natur der Volksseele äussert sich klar in den Legenden, die sie schafft. So ist die Zahl der Persönlichkeiten und Ereignisse, deren Erinnerungen sie festhält, gewöhnlich sehr klein; die Helden stellen sich im Gedächtnis des Volkes nicht neben einander, sondern sie ersetzen sich. Und derjenige, der zuletzt kommt, erbt alle grossen Eigenschaften der voraufgehenden.

Das Altertum hat uns berühmte Beispiele dieser Aufsaugungserscheinung hinterlassen. Unter den Mauern von Troja begegnen sich die Kämpfe verschiedener Jahrhunderte; an die Namen Solon und Lykurg knüpfte man die Ehre

einer langen gesetzgeberischen Entwicklung zu Athen und Sparta.[1])

In Zeiten, die uns näher liegen, ist es Alexander, Cäsar, Karl der Grosse,[2]) die je nach dem Land die Phantasie des Volkes beschäftigen; auf das Haupt des bevorzugten Helden häuft diese dann alle verdienstlichen Züge. Die glänzenden Taten, welche in die Augen gefallen sind, werden dem Lieblingshelden zugeschrieben; die Wohltaten, die das Volk geniesst, verdankt und schuldet es diesem, und nichts Bemerkenswertes existiert im Land, das nicht mit diesem Namen in Verbindung gebracht würde.

---

[1]) Über diese Beispiele und andere Analogien vgl. Wachsmuth, Über die Quellen der Geschichtsfälschung, Berichte über die Verhandlungen der k. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Phil. Hist. Cl. B. VIII (1856) p. 121–153. Es ist nicht überflüssig, daran zu erinnern, dass Legenden derselben Art sich heute noch bilden. „Die Legende hat aus dem Code civil die Revolution, gesammelt auf Befehl des ersten Consuls in zweitausend Artikeln, gemacht. In dieser Verkürzung der Geschichte ist der Code nicht mehr das Resultat der hundertjährigen Anstrengungen des Königtums und des Parlaments, des Bürgertums, seiner Gemeinden und Körperschaften; vielmehr bleibt nur der Gedanke an den Kaiser übrig: es ist der Code Napoléon.“ So H. Leroy le Centenaire du code civil, Revue de Paris 1. Oktober 1903.

[2]) Über die Alexandersage vgl. P. Meyer, Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge (Bibliothèque française du moyen âge B. IV), Paris 1886; J. Darmesteter, La légende d'Alexandre chez les Perses, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes fasc. 35, Paris 1878 p. 83—99; J. Lévi, La Légende d'Alexandre dans le Talmud, Revue des Etudes Juives B. II (1881) p. 203; B. VII p. 78; vgl. Mélusine, B. V p. 116—118; S. S. Hoogstra Proza-bewerkingen van het Leven van Alexander den Groote in het Middelnederlandsch, s' Gravenhage, 1898 p. I—XXIII; Fr. Kampers, Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage, Freiburg i/B. 1901. Über die Cäsarlegende vgl A. und G. Doutrepont, La légende de César en Belgique IIIe Congrès des savants catholiques, Bruxelles 1894 B. V p. 80—108. Über Karl den Grossen vgl. G. Paris, Histoire poétique de Charlemagne, Paris 1865; E. Müntz, La légende de Charlemagne dans l'art au moyen âge. Romania B. XIV (1883) p. 320.

Nach den alten Berichten hätte es in ganz Alexandrien keinen Stein gegeben, den ein anderer als Alexander der Grosse hieher gestellt hätte.[1]) Seit dem Tag, an dem Tiberius aus Capri den Schauplatz seiner Ausschweifungen gemacht hat, ist er der Genius des Ortes geworden, dessen wohltätige Hand überall Spuren ihrer Tätigkeit hinterlassen hat.[2])

Diese Gewohnheit, auf ein Haupt allen Ruhm der Vergangenheit zu sammeln, verändert merkbar, wie man sieht, die wirklichen Grössenverhältnisse der Personen. So gross ist manchmal der Glanz der Apotheose, dass der Held dabei seine wirkliche Physiognomie einbüsst und vollständig travestiert weiterlebt. Virgil zum Beispiel hört, seitdem er das Idol des napolitanischen Volks geworden ist, auf, der begnadete Dichter zu sein, und wird zum Statthalter der Stadt.[3])

Die örtliche Überlieferung von Sulmona macht aus Ovid alles, was er in Wirklichkeit nicht gewesen ist: einen gewandten Magier, einen grossen Kaufmann, einen Propheten, einen Prediger, einen Paladin, und sogar — man glaubt es kaum — einen grossen Heiligen.[4])

Die historische Wirklichkeit hat hier nichts mehr zu tun, da der wahrhaft volkstümliche Held bei allen wichtigen Ereignissen beteiligt ist; nichts Schönes, Edles, Nützliches ist ohne das Zutun des grossen Mannes entstanden, der alle Sympathien der Menge erobert hat. Auf religiösem Gebiet

---

[1]) G. Lumbroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani. 2. Aufl. Rom 1895 p. 157.

[2]) M. Du Camp, Orient et Jtalie, Paris 1868 p. 13, 60, 74.

[3]) Der Gegenstand ist erschöpfend behandelt von D. Comparetti, Virgilio nel medio avo. 2. Aufl. Florenz 1896, 2 Bde in 8°.

[4]) A. de Nino, Ovidio nella tradizione popolore di Sulmona, Casalbordino 1886, p. 1.

ist dieser grosse Mann der in der Gegend besonders verehrte Heilige. Hier wird es S. Martin sein, dessen Namen man auf Schritt und Tritt begegnet, dort S. Patrik.[1]) Die Begeisterung des Volkes war überall gleich bereit, den Rahmen der Heiligengeschichte zu erweitern und eine Menge von Zügen hineinzubringen, die sie auf ihrem historischen Boden entwurzelt und die sie eigennützig andern Helden, die nun ins Dunkel zurücktraten, entzogen hatte.

Nie wird man vom Volk verlangen können, dass es Personen gleichen Namens unterscheide. Die grossen Männer sind so selten! Wie klein ist die Wahrscheinlichkeit, dass es zwei desselben Namens gebe? Auf Grund dieses Arguments haben die Bewohner von Kalabrien sich eingeredet, der heilige Ludwig habe sich auf der Rückkehr von seinem ersten Kreuzzug in mehreren ihrer Städte aufgehalten. Der König Ludwig aber, der die napolitanischen Provinzen mit den Resten eines Kreuzheeres durchzogen hat, ist Ludwig VII. Als die Heiligkeit Ludwigs IX. den Ruhm all seiner Vorgänger verblassen liess, stellte sich der Heilige auf ganz natürliche Weise an Stelle jedes andern Ludwigs in der Erinnerung der Völker.[2])

Ein einfacher Zug der Attraktion hat seit dem IV. Jahrhundert Einzelheiten aus der Geschichte Cyprians von Antiochien übergehen lassen in die von Cyprian von Carthago.[3])

---

[1]) Bulliot, La mission et le culte de saint Martin d' après les légendes et les monuments populaires dans le pays Eduen. Autun 1892; Shearman, Loca patriciana, Dublin 1879; W. G. Woodmartin, Traces of the elder Faiths of Ireland (London 1902) B. I p. 163 245; B II. p. 20. 88.

[2]) F. Lenormant, A travers l' Apulie et la Lucanie. Paris 1883 B. I. p. 323.

[3]) Zeugen dieser Vermischung sind S. Gregor von Nazianz, Prudentius und Makarius von Magnesia. Siehe Th. Zahn, Cyprian von Antiochien (Erlangen 1882) p. 84.

Es war fast unvermeidlich, dass der berühmte Martyrer der Erbe des weniger bekannten Cyprian der Legende wurde. So haben auch Alexander der Grosse und Karl der Grosse alle ihre Namensgenossen beerbt. [1])

Man sieht, das Volk lässt sich durch chronologische Rücksichten nicht beirren. Es nahm keinen Anstoss daran, zu hören, dass z. B. S. Austremonius unter der Regierung des Kaisers Decius durch S. Clemens in die Auvergne gesandt wurde. [2]) Es schien ihm ganz natürlich, dass es unter demselben Kaiser Herzöge und Grafen gab; und niemand ahnte, dass er einen Anachronismus beging, wenn er S. Stephan oder S. Lorenz, die sicher nicht Diakone waren, zu Erzdiakonen machte.

Auch die Geographie hindert die Volkseele, für welche keine Distanzen existieren, nicht. Das Volk hört, ohne eine Miene zu verziehen, Geschichten an, in denen Cäsarea Philippi mit der palästinensischen Stadt [3]) verwechselt wird, wo von einem Krieg der letztern mit Karthago die Rede ist.[4])

Die Karawane von siebenzig Kamelen, welche der Präfekt von Périgueux Isquirinus in die Wüste schickt, um siebenzig Mönche zu suchen, die dort verhungerten, erscheint dem Volk nicht weniger interessant, weil diese Wüste an den Ufern der Dordogne liegt.[5]) Vermutlich stellt es höhere

---

[1]) Es ist bekannt, dass man Stiftungen des Severus Alexander dem Alexander dem Grossen zuschrieb, und dass der Name Karls des Grossen geschichtliche Taten Karl Martells an sich zog. P. Rana, La origini dell epopea francese. Florenz 1884 p. 199.

[2]) Acta SS. nov. B. I. p. 40.

[3]) Passio S. Prokopii n. 27 in Acta SS. Jul. B. II. p. 564.

[4]) S. Kassiodor, Mélanges Paul Fabre, Paris 1902 p. 40—50.

[5]) Vita S. Frontonis a Gauzberto; cf. L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne. Gaule B. II p. 132.

Anforderungen, wenn es sich um die Topographie des eigenen Landes, die ihm unmittelbar vor Augen liegt, handelt. Aber auf Distanz, warum sich da um dergleichen kümmern?[1])

Die Geschichte selbst wird vom Verstand des Volkes im selben Geist naiver Einfalt aufgefasst. Man denke zum Beispiel, welche Vorstellungen über die Christenverfolgungen des römischen Reiches herrschen! Kein Unterschied wird zunächst zwischen den Kaisern, welche die Verfolgungen befohlen oder gestattet haben, gemacht. Sie heissen insgesamt impiissimus, ob es sich um Nero, Decius, Diokletian oder um Trajan, Marcus oder Severus Alexander handelt. Alle sind erfüllt vom selben Mass unsinniger Wut gegen das Christentum und beschäftigen sich nur damit, dasselbe zu vernichten. Oft ist es der Kaiser in Person, der die Christen vor sein Tribunal zitiert, auch wenn er hiezu die grössten Reisen machen muss, von denen die Geschichte nichts weiss. Aber es ist zu klar, dass das Haupt des Reichs nicht überall zugleich sein kann. Das hindert aber seine Wut nicht. Er hat seine Sendboten, die das Reich nach allen Richtungen durcheilen und ihn würdig vertreten. Überall werden die Christen ausserhalb des Gesetzes gestellt, eifrig gesucht und vor eigentliche Ungeheuer von Richtern geschleppt, die sich anstrengen die entsetzlichsten Foltern, die nie auch nur gegenüber den grössten Verbrechern angewandt worden sind, zu erfinden. Göttliche Einmischung, welche verhindert, dass die raffinierten Qualen

---

[1]) Wir haben über den Wert der topographischen Angaben der Hagiographischen Legenden in den Analecta Bollandiana B. XVI pp. 222—235, 243—244 gehandelt. Über die Zähigkeit des volkstümlichen Erinnerungsvermögens in bezug auf die Orte des betreffenden Landes vgl. P. M. J. Lagrange, La méthode historique surtout à propos de l' Ancien Testament, Paris 1903 p. 188—192.

den Martyrern Schaden zufügen, lässt die Grausamkeit der Verfolger noch mehr hervortreten und erklärt zu gleicher Zeit in fühlbarer und entsprechender Weise das Fortschreiten der Bekehrung, die durch die Wut der Henker sich nicht hemmen lässt.

Das ist, in Kürze dargestellt, das Bild der Verfolgung in der volkstümlichen Legende. Die Verschiedenheiten der Gesetzgebung und der Unterschied in der Handhabung der Edikte, die so fest umgrenzte Individualität der grossen Christenverfolger, der Lokalcharakter einzelner Bewegungen, denen die Christen zum Opfer fielen, all das reicht nicht zum Horizont der Menge. Diese liebt eben einfache Bilder, lebhafte Farben mit festen Umrissen mehr als das Zusammenwirken von zahlreichen und verwickelten Tatsachen.

Fügen wir noch bei, dass die historische Reihenfolge für das Volk nicht existiert; ohne es zu bemerken, lässt es eine Passion in die Zeit des gottlosen Decius, Numerian oder Diokletian setzen.[1]) Ebenso gleichgültig ist dem Volk der Name des Richters, und es kümmert dasselbe wenig, dass der grausameDacianus zu gleicher Zeit in Spanien und Italien richten konnte. Das lange Verzeichnis der Päpste ist der Menge nicht geläufig, und die von Papst Cyriacus gespielte Rolle genügte ihr nicht, um die Legende der elftausend Jungfrauen zu diskreditieren,[2]) sowenig wie die Erwähnuug eines Papstes Alexander im Leben des hl. Audoen sein Erstaunen hervorrief.[3])

---

[1]) Erinnert sei an das Martyrium der hl. Cäcilia, das bald temporibus Alexandri imperatoris, bald Marci Aurelii et Commodi temporibus gesetzt wird. Vgl. Analecta Boll. B. XXII. p. 86—88.

[2]) Acta SS. Oct. P. IX. p. 100—104; 214; 276—78.

[3]) Analecta Boll. B. XX. p. 175—176. Nach der Legende der Hl. Chrysanthus und Daria haben diese Martyrer unter Numerian im

Auf diese Weise ihrer Individualität entblösst, isoliert von Zeit und Raum, aus ihrem natürlichen Rahmen herausgenommen, nehmen die historischen Gestalten im Geist des Volks eine Form ohne Wahrheit und Widerstandskraft an. An Stelle des lebenden, und deutlich gezeichneten Bildnisses, das uns die Geschichte überliefert hat, stellt sich ein wesenloses Geschöpf, das nur die Personifizierung einer Abstraktion ist; statt des Individuums kennt die Menge nur den Typus. Alexander verkörpert den Typus des Eroberers, Cäsar den des Organisators des römischen Reichs, Constantin ist das durch das Christentum wiedererstandene Reich.

In den wirklich volkstümlichen hagiographischen Legenden ist es nicht S. Lorenz, sondern der Typus des Martyrers der in den Vordergrund tritt; später wird S. Martin der Typus des missionierenden Bischofs und des Wundertäters. Auch der Typus des Verfolgers existiert: es ist Diokletian in erster Linie und dann eine Reihe von Richtern, welche die Grausamkeit der heidnischen Behörden verkörpern. Einer der berühmtesten ist der furchtbare Anulinus, der in Wirklichkeit während der grossen Verfolgung Prokonsul in Afrika gewesen ist. Sein Name ist gleichbedeutend mit Henker der Martyrer, und eine Fülle von Legenden nimmt Zuflucht zu ihm, um Christen zu Lucca, Mailand, Ankona, sowohl unter Nero, wie Valerian, Gallien, Maximian,

---

Jahr 283 gelitten, und ihre Akten sind auf Befehl des Papstes Stephan, gestorben 257, niedergeschrieben worden. Acta SS. Oct. B. XI. S. 484. Als Gegenstück zu diesem Anachronismus sei die Legende von S. Florian und seinen Gefährten von Bologna zitiert. Das Martyrium ist ins 27. Jahr des Heraklius (637) und die Übertragung der Reliquien unter den Episkopat des hl. Petronius (V. Jahrhundert) verlegt. Vgl. Analecta Boll. B. XXIII. p. 298.

sterben zu lassen, ganz abgesehen von Berichten, in denen seine wirklichen Taten[1]) geschildert sind.

Es ist daher nicht zu verwundern, dass uns die Lektüre gewisser hagiographischer Stücke eintönig erscheint, und dass wir auf überraschende Ähnlichkeiten in so vielen Märtyrerakten stossen. Während die historischen Berichte, wie die Akten von S. Polykarp, von SS. Perpetua und Felicitas, Cyprian die bemerkenswertesten Verschiedenheiten eines Themas aufweisen, wiederholt sich die Legende der Märtyrer immerfort. Das kommt daher, dass sie so vollständig wie möglich das individuelle Element ausgestossen hat, um nur die abstrakte Gestalt zu bewahren. Der Martyrer im allgemeinen ist überall von denselben Gefühlen beseelt, äussert dieselben Gedanken, unterliegt denselben Prüfungen; der heilige Bekenner, der den Himmel durch ein erbauliches Leben gewonnen hat, muss alle Tugenden seines Standes besessen haben, und der Hagiograph, das treue Echo der volkstümlichen Überlieferung, gefällt sich in deren Aufzählung.

Man vergleiche das folgende Bild des hl. Furseus:

„Erat enim forma praecipuus, corpore castus, mente devotus, affabilis colloquio, amabilis adspectu, prudentia praeditus, temperantia clarus, interna fortitudine firmus, censura iustitiae stabilis, longanimitate assiduus, patientia robustus, humilitate mansuetus, caritate sollicitus, et ita in eo omnium virtutum decorem sapientia adornabat, ut secundum apostolum sermo illius semper in gratia sale esset conditus.“[2]) Das ist gewiss ein schönes Lob; aber von welchem Heiligen wird man nicht ebensoviel Gutes sagen?

---

[1]) Vgl. Leblant, Les Actes des martyrs, Paris 1882 p. 27.

[2]) Acta SS. Jan. B. II. p. 37.

Der Biograph von S. Aldegunde beschreibt die Heilige folgendermassen:

„Erat namque moribus honesta, eloquio suavis, in pauperibus misericors, in lectione velox, in responsis citissima, mitis omnibus, inter nobiles humilis, iunioribus quasi aequalis, in parcitate cibi et potus ita dedita abstinentiae, ut nulla sodalium sibi aequipararetur.“ [1]) Einige charakteristische Taten, in denen sich die schönen Tugenden äusserten, würden gewiss mehr Eindruck machen als dieses schematische Bild. Aber das Volk behält nur das einfache und allgemeine Bewusstsein von Heiligkeit. Frägt man nach einem Bildnis, so erhält man ein Programm.

Und dieser Lehrplan ist eintönig. Denn die Armut der Erfindungsgabe gehört mit zu den Hauptmerkmalen der Volksintelligenz. Die Entwickelungen sind immer dieselben und die Kombinationen wenig interessant. Die schöpferischen Fähigkeiten scheinen geradezu der Unfruchtbarkeit anheimgefallen zu sein, sobald eine bestimmte Zahl von Motiven, die der Volksseele genügen, und von Themen, die den meisten Situationen angepasst werden, vorliegen.

Das vergleichende Studium der Märchen hat ergeben, dass sie sich bei allen Völkern und in allen Ländern wiederholen, dass man sie alle zurückführen kann auf eine gewisse Zahl überall identischer Vorlagen, und dass sie sich aus gemeinsamem Vaterland über die Welt verbreitet haben.

Alle Welt weiss, dass berühmte Aussprüche ohne Unterbruch immer wieder unter neuer Firma wiedergegeben werden, und dass pikante Anekdoten in einem fort von einem

---

[1]) Acta SS. Jan. B. II p. 1036.

Namen zum andern überspringen;[1]) um nur ein Beispiel zu nennen, gibt es keine Stadt, die nicht ihren sprichwörtlichen Zerstreuten hat, dem überall dasselbe Missgeschick passiert.

Die Lektüre der alten Quellen liefert eine Unzahl von Fällen der Übertragung legendärer Motive. Es genügt, bei den Historikern die Geschichte berühmter Belagerungen zu durchgehen. Die Wirkungen der Hungersnot, die Vaterlandsliebe der Belagerten, die Listen, welche dem Feind die Not der Stadt verbergen sollen sind fast überall in derselben Weise überliefert. Während der Belagerung Roms durch die Gallier waren die Soldaten genötigt, das Leder ihrer Schilde und Sohlen einzuweichen, um sich Nahrung zu bereiten. Dieselbe Tatsache kam, wenn man Livius glauben will, bei der Belagerung von Casilinum während des zweiten punischen Kriegs und nach Josephus bei der Belagerung von Jerusalem vor. Bei derselben Belagerung Roms opferten die Frauen ihre Flechten, um Seile herzustellen; die Frauen von Carthago, Salona, Byzanz, Aquileja, Thasos und anderer Städte ahmten diesen Opfermut, den man heroisch nennen kann, nach.[2])

Die Chroniken des Mittelalters sind voll von schlauen Kunstgriffen, die erfunden wurden, um den Feind zu täuschen, der stets darauf hereinfiel und den Platz räumte.[3])

---

[1]) Einige Beispiele sind gesammelt von H. Gaidoz, Légendes contemporaines, Mélusine B. IX. (1898—1899) pp. 77, 118, 140, 187.

[2]) Die Texte bei A. Schwegler, Römische Geschichte B. III. (Tübingen 1858) p. 260.

[3]) Man lässt z. B. wohlgenährte Haustiere ins Lager der Feinde herüberlaufen, oder wirft Brot auf die Belagerer oder noch besser Käse, der etwa aus Frauenmilch bereitet ist, alles, um den Glauben zu erwecken, man lebe im Überfluss. Vgl. G. Pitrè, Stratagemmi leggendarii da città assediate, nuova ediz. (Palermo 1904), 21 pp.; auch Archivio per lo studio delle tradizioni populari B. XXII (1903—1904) p. 193—211; cf. Romania B. XXXIII (1904) p. 459.

Um den historischen Wert dieser Erzählungen ins richtige Licht zu stellen, genügt es, sie nebeneinander zu reihen.

Bis ins unendliche könnte man Exempel eruieren und merkwürdige Fälle bizarrer Legenden anführen, die sich den fremdartigsten Gegenden angepasst haben. Es scheint unglaublich und doch wahr, dass die Irländer dem König Midas seine Eselsohren [1]) entlehnt haben, um zwei ihrer eigenen Könige damit zu begaben. [2])

Die systematische Gruppierung der legendären Motive, die durch hagiographische Dokumente bezeugt sind, führt zu denselben Resultaten. Zahlreiche hervorstechende Episoden, die ein unerfahrener Leser für originelle Erfindungen hält, sind nur Reminiszenzen, sind nur wandernde Züge, die sich bald einem, bald dem andern Heiligen an die Sohlen heften.

Das wunderbare Kruzifix, das dem hl. Hubert [3]) erscheint, ist keineswegs seiner Legende allein eigentümlich. Es findet sich wieder in denjenigen des hl. Meinulf [4]) und Eustach, [5]) abgesehen von vielen andern, bei denen Änderungen der Einzelheiten das Motiv weniger leicht erkennbar machen. Man hat schon Verzeichnisse der Drachentöter [6]) angelegt; aber all diese bedürfen weiterer Ergänzung, wenn

---

[1]) Ovid, Metamorph. XI. 180 ff., Hygin, Fabulae 191, 3.

[2]) H. d'Arbois de Jubainville in Revue celtique B. XXIV (1903) p. 215.

[3]) Acta SS. Nov. B. I. p. 839.

[4]) Acta SS. Oct. B. III. p. 188. 122.

[5]) Acta SS. Sept. B. VI. p. 124.

[6]) Z. B. Ch. Cahier, Caractéristiques des Saints B. I. p. 315–322. Vgl. auch M. Meyer, Über die Verwandtschaft heidnischer und christlicher Drachentöter, Verhandl. der XL. Versammlung deutscher Philologen, Leipzig 1890 p. 336 ff.

der Stoff soll erschöpft werden. Doch hat dies keinen Zweck. Es ist fast in allen Fällen verlorene Zeit, das historische Faktum, das die Einführung des Vorfalls im Leben eines Heiligen zur Folge hatte, suchen zu wollen. Gerade so gut könnte man fragen, warum ein Samenkorn, das vom Winde verweht worden ist, in dieses oder jenes Feld gefallen ist.

Ein Kritiker hat mit Recht einen Zug in den Akten von SS. Sergius und Bacchus abgelehnt.[1]) Der Leib des letzteren Märtyrers, in den Schindanger geworfen, wird durch Raubvögel vor den Hunden beschützt.[2]) Derselbe wunderbare Schutz wird den Überresten des hl. Vinzenz,[3]) des hl. Veit,[4]) des hl. Florian,[5]) des hl. Stanislaus von Krakau[6]) zuteil; dabei darf man den Adler, den Salomon rief, damit er beim Leichnam Davids wache, nicht vergessen, sowenig als andere Parallelen, die in der Literatur des Talmud sich finden.[7])

Und da wir gerade beim Adler sind, erinnern wir uns des wunderbaren Vogels, der seine Flügel als Schutz gegen Sonnenglut oder Regenguss ausbreitet für die hl. Servaz,[8]) Bertolf,[9]) Medard[10]) und andere; auch er ist nicht allein der hagiographischen Literatur eigen.

---

[1]) P. Byaeus in Acta SS. Oct. B. III. p. 838.

[2]) Acta SS. Oct. B. III. p. 867.

[3]) Prudentius Peristeph. V. p. 102 ff.

[4]) Acta SS. Jan. B. II. p. 1025—26.

[5]) Acta SS. Mai B. IV. p. 465.

[6]) Acta SS. Mai B. VII. p. 202—231.

[7]) S. Singer, Salomosagen in Deutschland, Zeitschr. f. deutsches Altertum B. XXXV (1891) p. 186. Ders., Sagengeschichtliche Parallelen aus dem babylonischen Talmud, Zeitchriften des Vereins für Volkskunde B. II. (1892) p. 301.

[8]) Acta SS. Mai B. III. p. 215.

[9]) Acta SS. Feb. B. I. p. 679.

[10]) Acta SS. Jan. B. II. p 87. Vgl. Singer, Salomosagen a. a. O. p. 185.

Im Leben der hl. Elisabeth von Ungarn lesen wir, dass ihr Gatte beim Aufbruch zum Kreuzzug ihr einen Ring übergab, dessen Stein die Eigenschaft hatte, zu brechen, wenn ein Unglück der Person des Schenkers widerfuhr. Diese Legende, in den Bericht wahrscheinlich im Anschluss an einen historischen Vorfall eingeführt, findet sich in leicht abweichender Form im Leben des hl. Honorat von Buzançais. Es ist ein volkstümliches Motiv, das nicht nur im Roman von Flores und Blanchefleur, sondern in Tausend und Eine Nacht, in einem kalmükischen und in manchem indischen Märchen vorkommt.[1])

Das dramatische Erlebnis des Pagen der hl. Elisabeth von Portugal ist nur die christliche Umarbeitung eines ursprünglich indischen Märchens,[2]) und die Geschichte des Kruzifixes von S. Franz Xaver, das ins Meer fiel und von einem Krebs wiedergebracht wurde, ist der japanischen Mythologie entlehnt.[3])

In Valencia in der Salvatorkirche bewahrt man ein Christusbild auf, das bei Gegenströmung auf dem Meer herankam; in Santa Maria del Grao, dem Hafen von Valencia, liegt ein anderes Christusbild und eine Leiter, und zwar diejenige, die bei der Passion gedient hatte; auch sie

---

[1]) E. Cosquin, Contes populaires de Lorraine B. I. p. 71.

[2]) E. Cosquin, La légende du page de S. Elisabeth de Portugal et le conte indien des „Bons Conseils“ Revue des Questions historiques B. LXXIII (1903) p. 3—42. Ders., La légende de sainte Elisabeth de Portugal et les contes orientaux. Ibid. B. LXXIV p. 207—217; C. Formichi, La leggenda del paggio di santa Elisabetta, Archivio delle Tradizioni popolari B. XXII (1903) p. 9—30.

[3]) Bouhours, Vie de Saint Francois-Xavier, livre III. Die japanische Legende wird mitgeteilt von A. B. Mitford, Tales of Old Japan. London 1871, p. 40—43. Die Entlehnung wurde berichtet in der Revue des traditions populaires 15. Aug. 1890. Ich verdanke diese Mitteilung E. Cosquin.

sind zur See angekommen, auf einem Schiff ohne Bemannung und Fracht. Da das Schiff in der Mitte des Flusses anhielt, erhob sich ein Streit um den Besitz der Reliquien zwischen den Bewohnern beider Ufer. Um ihn zu schlichten, führte man das Schiff zurück ins offene Meer, wo es seinem Schicksal überlassen wurde. Sofort kehrte es um und hielt an auf dem Ufer von Santa Maria del Grao.[1])

Pausanias erzählt in ähnlicher Weise die Ankunft der Herkulesstatue in Erythraea. Sie trieb von Tyrus zur See auf einem Floss heran und hielt beim Vorgebirge der Juno, genannt Cap Mesate, weil es halbwegs zwischen Erythraea und Chios liegt. Von allen Seiten, von denen man das Götterbild sehen konnte, eilten die Bewohner der beiden Städte herbei und suchten es auf ihre Seite zu ziehen. Aber der Himmel entschied für Erythraea. Ein Fischer aus dieser Stadt mit Namen Phormio träumte, dass die Frauen der Stadt, wenn sie ihre Haare abschneiden und daraus ein Tau winden wollten, den Floss ohne Schwierigkeiten herbeiziehen könnten. Die thracischen Frauen, welche die Stadt bewohnten, opferten ihr Haar und hielten in Erythraea das wunderbare Bild fest.[2]) Ausser den Einzelheiten des Ausgangs sind die beiden Legenden die gleichen.

Nichts ist in der volkstümlichen Hagiographie alltäglicher als das Thema der wunderbaren Ankunft eines Bildes oder eines Heiligenleibs in einem verlassenen Fahrzeug; nichts ist gewöhnlicher als das Wunder des Schiffs, das stehen bleibt, oder der Ochsen, die nicht mehr weiter wollen, weil sie den auf geheimnisvolle Weise vorausbestimmten Ort anzeigen wollen, wo der himmlische Schatz in legitimen

---

[1]) Vgl. Fages, Histoires de saint Vincent Ferrier. B. II. p. 46—47.

[2]) Pausanias VII, 5, 5—8.

Besitz einer Kirche eingehen soll.[1]) Man denke an die Ankunft des hl. Jakob d. ä. in Spanien, des hl. Lubentius in Dietkirchen, S. Maternus in Rodenkirchen, Emmeram in Regensburg, des Gürtels Mariä in Prato, des Volto Santo in Lucca.[2])

Diese wunderbaren Übertragungen von Kruzifixen, Madonnen, Heiligenstatuen sind in Sizilien besonders häufig, wie neuere Forschungen dargetan haben.[3]) Eine analoge Enquête würde wahrscheinlich in andern Gegenden ebenso reiche Ausbeute liefern.[4]) In Istrien knüpft sich an eine Tatsache dieser Art die Gründung des Bistums Pedena durch Konstantin.[5])

Die Griechen konnten nicht unterlassen, in ihre Heiligenleben Motive einzuführen, die schon ihren Altvordern

---

[1]) Bei uns sind es gewöhnlich nicht Ochsen, die man mit dem Ziehen heiliger Gegenstände betraut. So treten in der Legende vom „Christus der weissen Damen von Tirlemont“ Kanoniker an ihre Stelle; sie sind ausserstande, die kostbare Last weiter zu tragen. Vgl. P. V. Bets, Histoire de Tirlemont B. II. (Löwen 1861) p. 88. Dasselbe gilt von den Reliquien des hl. Georg bei Gregor von Tours in Gloria martyrum c. 101.

[2]) Die Texte sind zusammengestellt bei H. Usener, Die Sintflutsagen (Bonn 1899) p. 136—137.

[3]) G. Pitré, Feste patronali in Sicilia, Bibl. delle tradizioni popolari Sicil. B. XXI. (Turin-Palermo) p. XX—XXII.

[4]) Über das wunderbare Kruzifix von Hoboken bei Antwerpen vgl. P. D. Kuyl Hoboken en zijn wonderdadig kruisbeeld (Antwerpen 1866) p. 147—156; über die lokale Legende von Saint-Désiré (Allier) siehe J. Stramoy, La légende de sainte Agathe, Revue des Traditions populaires B. XIII. p. 694; über die Ankunft der Thomasreliquien in Ortona. A de Nino, Usi costumi Abruzzesi B. IV (Florenz 1887) p. 151. Die Legende von S. Rainerius zu Bagno (ebenda p. 162—63) darf ebenfalls hiehergezählt werden. Eine neue Arbeit bringt F. de Mély, L'image du Christ du Sancta Sanctorum et les reliques chrétiennes apportées par les flots. Mémoires de la Société des Antiquaires de France, VII Reihe, B. III (Paris 1904) p. 113—1144.

[5]) Manzuoli, Vite et fatti de' santi et beati dell' Istria (Venedig 1611) p. 107—112.

geläufig gewesen waren. Der Lobredner des hl. Theodor des Syceoten nimmt sogar zur Stimme eines Tiers Zuflucht, um ausdrücklich den Willen des Heiligen kund zu tun, an dem Ort zu ruhen, den er sich ausgewählt.[1]) Die Rinder, welche S. Cyrill von Cortona zur Richtstätte führen, halten auf himmlischen Befehl an einer gewollten Stelle still,[2]) und in der Geschichte des ägyptischen Menas spielen, wie man weiss, Kamele eine Rolle.[3])

Wir würden nie fertig, wenn wir ein Verzeichnis der Gemeinplätze, die in der Hagiographie verwendet werden, aufstellen wollten. Einige davon gehen, wie man aus den Beispielen ersehen kann, in hohes Altertum zurück. Das ist ein Punkt, auf den man nicht ausdrücklich genug hinweisen kann.

Eine Menge legendärer Züge, die in dem Heiligenleben, den Gründungsgeschichten berühmter Heiligtümer oder den Berichten über die Herkunft wundertätiger Bilder zerstreut sind, begegnen uns schon bei den Klassikern. Die Alten selbst hätten schon Schwierigkeiten gehabt, wenn sie ihren Ursprung hätten angeben sollen. Für sie wie für uns bleiben sie leichte Blätter, die in der Luft schweben, und die der Wind in die Ferne verweht.

Das Bild oder der Brief aus dem Himmel, das Acheiropoieton oder nicht von Menschenhand gemachte Bild, sind nicht Erfindung christlicher Märchenerzähler. Die Legende vom Palladium Trojas, der vom Himmel gefallenen Statue

---

[4]) Analecta Boll. B. XX. p. 269.

[5]) Synaxarium eccl. Constantinop. p. 17, 750.

[6]) Bibl. hag. lat. n. 5921; die Stelle der Auxentiuskirche auf der Insel Cypern wurde durch Rinder, welche die Reliquien trugen, gewiesen. C. Sathas, Vies des saints allemands de Chypre dans Archives de l'Orient latin B. II. p. 419.

der Pallas Athene und so und soviel andere analoge Legenden zeigen, wie geläufig derartige Gedanken der Welt des Altertums gewesen sind.[1]) Wie wir kannte sie heilige Bilder, welche weinen,[2]) Statuen, welche in Zeiten der Not schwitzen,[3]) und Stimmen, welche aus marmornem Mund erklingen.[4]) Die Geschichte von dem ins Meer geworfenen und im Bauch eines Fisches wiedergefundenen Gegenstand, die man im Leben des hl. Ambros von Cahors, Maurillus,[5]) Maglorius,[6]) Kentigern[7]) und anderer findet, ist nur eine Reminiszenz an den aus Herodot[8]) bekannten Ring des Polykrates. Der Bienenschwarm, der sich niederliess auf der Wiege des hl. Ambros,[9]) und der den hl. Isidor[10]) aufsuchte, hatte schon seinen Honig in den Mund eines Pindar[11]) und eines Plato[12]) gelegt.

Das Wunder des Felsens, der sich öffnet, um S. Thekla[13]) und S. Ariadne[14]) aufzunehmen und vor den Be-

---

[1]) Vgl. die Darlegungen von E. v. Dobschütz, Christusbilder, Texte und Untersuchungen. N. F. B. III; Leipzig 1899.

[2]) Apollo triduum et tres noctes lacrimavit. Livius XLIII, 13.

[3]) Signa ad Junonis Sospitae sudore manavere. Livius XXIII, 31.

[4]) Fortunae item muliebris simulacrum, quod est in via Latina, non semel, sed bis locutum consistit, his paene verbis: Bene me matronae vidistis riteque dedicastis. Vol. Max. I, 8.

[5]) Vgl. A. Houtin, Les origines de l'Eglise d'Angers (Laval 1901) p. 54—55.

[6]) Acta SS. Oct. B. X. p. 787.

[7]) Acta SS. Jan. B. I. p. 820.

[8]) Histor. III, 43. Andere Parallelen sind zitiert bei Köhler, Kl. Schriften B. II (Berlin 1900) p. 209 Anm. 1.

[9]) Vita a Paulino n. 3.

[10]) Acta SS. April B. I. p. 331.

[11]) Pausanias IX, 23, 2.

[12]) Cicero, De divinatione I, 36; Olympiodor vita Platonis, Westermann p. 1.

[13]) Lipsius, Acta apostolor. apocrypha B. I. p. 272.

[14]) P. Franchi de' Cavalieri, I martiri di santo Teodoto e di santa Ariadne, Studi e Festi, 6 (Rom 1901) p. 132. Die Acta sanctae

schimpfungen der Verfolger zu schützen, ist ein Wiederhall der Fabel von Daphne, wie die Geschichte von S. Barbara an Daphne, die vom Vater in einen ehernen Turm [1]) gesperrt wird, erinnert.

Sueton erzählt, dass eines Tags Augustus noch als Kind den im Landhaus seines Grossvaters quakenden Fröschen Schweigen geboten habe; und es heisst, seither quaken die Frösche in dieser Gegend nicht mehr. [2]) Dieselbe wunderbare Tat wird mehr als einem Heiligen zugeschrieben, so S. Regulus, Anton von Padua, Benno von Meissen, Bischof Georg von Suelli, Audoen, Hervaeus, Jakob von la Marche, Segnorina, Ulpha. [3])

Die heftigen Züge, in denen S. Hieronymus am Anfang der Vita des hl. Paul die Schrecken der Verfolgung unter Decius und Valerian zusammenfasst, sind bekannt: ein Märtyrer, mit Honig bestrichen, wird den Stichen der Insekten ausgesetzt, und ein anderer wehrt sich gegen den Stachel der Wollust, indem er die Zunge ins Gesicht des Weibes, das ihn versuchen will, ausspuckt. [4])

Mariae ancillae in den Acta SS. Nov. B. I. p. 201—206 dürfen hier, weil identisch mit denen der hl. Ariadne, nicht angeführt werden.

[1]) Schon Papebroch hatte die Entlehnung aufgedeckt. Acta SS. Boll. apologeticis libris in unum vol nunc primum contractis vindicata, Antwerpen 1755 p. 370.

[2]) Sueton, Octavius XCIV.

[3]) Die hagiographischen Texte sind gesammelt bei Cahier, Caractéristiques des Saints B. I. p. 274—76, ohne dass auf den antiken Ursprung des Zugs hingewiesen wäre. Es liessen sich noch zahllose Legenden anführen, in denen andere Tiere ähnliche Rollen spielen. S. Tygris heisst die Spatzen, die sie in der Andacht stören, schweigen; seither erscheinen sie nicht wieder. Acta SS. Jun. B. V. p. 74 n. 9. Auf das Gebet des hl. Cäsarius von Arles hin verlassen die Wildschweine, welche zu viele Jäger herbeigezogen hatten, die Umgegend seines Klosters. Acta SS. Aug B. VI. p. 72 n. 36.

[4]) Diese anonymen Martyrer sind im römischen Martyrolog unter dem 28. Juli aufgeführt.

Der Zauber des Stils und das mächtige Relief dieser Bilder geben ihnen den Anschein der Ursprünglichkeit; doch haben sie kein Anrecht darauf. Viel mehr ist die Folter durch Insekten, die unter Julian wieder angewendet wurde, wenn wir Sozomenos [1]) glauben dürfen, nur eine Reminiszenz aus den Klassikern. Apuleius erwähnt sie nach andern. [2]) Die Episode von der Zunge wird oft erzählt und bald der Pythagoräerin Timycha, bald der Hetäre Leaina, bald dem Philosophen Zeno von Elaia [3]) zugeschrieben. Der hl. Hieronymus, der diese christliche Anpassung einer antiken Legende aufgenommen hat, konnte sie nicht endgültig festnageln. Sie wanderte vielmehr zum Märtyrer Niketas, [4]) und Nikephorus Hallistos wiederholt sie bei Erwähnung eines Asketen, der unter Diokletian gelebt hat. [5])

Es ist kaum nötig, auf die Geschichte der Sieben Schläfer hinzuweisen; das Motiv des langen Schlafs, der schon in der Legende des Epimenides vorkommt, hört nicht auf im Volk zu spuken und wiederholt sich in tausend Formen. [6])

Die offenbare Verwickelung gewisser Legenden und die unerwarteten Wirkungen einiger scheinbar wohldurchdachten Kombinationen dürfen nicht irre führen und lassen keine Schlüsse auf schöpferische Fähigkeiten der Volksseele

---

[1]) Hist. Eccl. V, 10.

[2]) Metamorph. VIII, 22.

[3]) Die wichtigsten klassischen Texte sind angeführt bei Wachsmuth, Berichte d. k. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl. B. VIII. (1856) p. 132.

[4]) Acta SS. Sep. B IV. p. 7.

[5]) Hist. Eccl. B. VII. c. 13.

[6]) H. Demoulin, Epiménide de Crête, Bibl. de la Faculté de Philosophie et lettres de l' Université de Liège, Fasc. XII (Brüssel 1901) p. 95—100, wo die übrigen Versionen der Schlaflegende aufgeführt sind.

zu. Die historischen Stoffe, welche nicht vereinfacht werden können, werden von ihr nebeneinander gesetzt und durch ein gewöhnlich sehr leichtes Gewebe verbunden. Daraus entstehen Geschichten, oft ohne Zusammenhang und meist ohne irgendwelche Wahrscheinlichkeit. Das Gesamtbild kann freilich gelegentlich einen gewissen Glanz und eine gewisse Grösse zeigen.

Als Beispiel möge eine Form der Legende vom Kreüzesholz dienen. Adam nahm, als er aus dem Paradies vertrieben wurde, einen Zweig vom Baum der Erkenntnis mit; er diente ihm als Stock bis ans Ende seiner Tage. Der Stab ging von Hand zu Hand bis auf die Patriarchen über und wurde zur Zeit der Kriege durch einen Engel in einer Höhle versteckt. Hier fand ihn Jethro, als er seine Herden weidete. Als er alt wurde, liess er Moses sagen, er möge den Stab an sich nehmen; als der Prophet ankam, sprang ihm der Stock in wunderbarer Weise entgegen. Moses hängte die eherne Schlange daran auf. Phineas erhielt ihn später und vergrub ihn in der Wüste. Zur Zeit der Geburt Christi wurde diese Stelle Joseph genau geoffenbart; er fand den Stock und nahm ihn mit nach Ägypten. Er liess ihn seinem Sohn Jakob, der ihn dem Verräter Judas gab; durch diesen gelangte er an die Henker Christi, welche das Kreuz daraus machten. [1])

In dieser Gestalt zeugt die Legende vom Kreuzesholz, wie man zugeben wird, nicht von grosser Erfindungsgabe, obwohl der Grundgedanke von dem geheimnissvollen Zu-

---

[1]) Fr. Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi, Köln 1897 p. 89—90. Vgl. W. Meyer, Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus. Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wissensch. I. kl. B. XVI. 1881.

sammenhang des alten und des neuen Testaments, auf welchen die Zeichnung ungeschickt aufgetragen ist, ihr einige Erhabenheit verleiht.

Die Legende von den dreissig Silberlingen des Judas zeugt vom selben Geschmack. Die Münze wurde geprägt vom Vater Abrahams. Dieser kaufte damit ein Feld für sein und der Seinigen Begräbnis. Die Geldstücke wanderten später in die Hände Jakobs, dem sie durch die Sklavenhändler, welche Joseph kauften, gegeben wurden. Mit denselben Stücken bezahlten sie das Korn, das Joseph aus Ägypten lieferte. Beim Tode Jakobs dienten sie zur Bezahlung der Wohlgerüche für sein Grab, und so kamen sie nach Saba, wo sie blieben, bis die Königin dieses Landes sie mit andern Geschenken dem Tempel Salomonis stiftete. Aus Jerusalem wanderten die Silberlinge nach Arabien, um mit den drei Königen wiederzukehren. Die heilige Jungfrau nahm das Geld mit nach Ägypten, verlor es aber. Ein Hirt findet und behält es, bis er, vom Aussatz getroffen, nach Jerusalem eilt, um Christus um Heilung zu bitten. Zum Dank schenkt er die dreissig Stücke dem Tempel; sie werden durch Vermittlung der Priester zum Lohn des Verräters Judas. Aber Judas hängt sich und gibt den Preis seiner Untat den Priestern zurück; diese geben die Hälfte den Wächtern am Grabe Christi, die andere dem Töpfer für das Feld zum Begräbnis der Fremden.[1])

Durch eine Reihe von ähnlichen Kombinationen gelangte man dazu, den Stein, der Jakob als Kissen diente,

[1]) Vgl. z. B. A. Graf, Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo. Torino 1883 B. II. p. 462—463; L. de Feis, Le monete del prezzo di Giuda, Studi Religiosi B. II (1902) p. 412—30, 505—21; daneben sei hingewiesen auf die Version bei Salomon von Basrah in The Book of the Bee, ed E. A. W. Budge (Oxford 1886) p. 94 ff.

zu identifizieren mit dem Stein, der den Thron der Könige von England bei der Krönung in Westminster trägt. Noch viele Beispiele solch knabenhafter Verkettungen historischer Reminiszenzen liessen sich anführen; sie laufen darauf hinaus, anscheinend wohldurchdachte Geschichten zu bieten, die aber im Grund von kindlicher Einfältigkeit sind.

Die Phantasien der volkstümlichen Erfindungsgabe haben sich nicht nur um die Namen und grossen Ereignisse der heiligen Geschichte gerankt. Sie lassen sich oft freien Lauf, indem sie die Geschichte berühmter Heiligen erzählen, deren Andenken durch den Anblick des Grabes und den dauernden Kult weder vergessen noch verwechselt werden konnte. Das gegebene Verfahren war, sie zu gruppieren, Verwandtschaftsbande oder gemeinsame Taten zu erfinden, eine Erzählung zu schmieden, in der jeder von ihnen seine bestimmte Rolle spielte. Dabei überlegte man sich nicht, ob der Heilige nicht in zwei Gruppen zwei unvereinbare Rollen spielte. So hat man mit historischen Namen und einem topographischen Rahmen rein erfundene Legendenzyklen hergestellt.

Das bekannteste Beispiel ist das der Martyrer von Rom, deren Legenden eine Serie von Zyklen bilden, die jeweilen eine Gruppe von Heiligen umfassen, die oft nichts anderes miteinander gemein haben als den Ort der Bestattung.[1]) Einige dieser Legenden sind ansprechend, stellenweise sogar poetisch; andere aber, und zwar die Mehrzahl ist unbedeutend und ohne Wert. Immerhin ergibt sich aus ihrer Gesamtheit ein Bild, das nicht vorbereitet worden ist und einer gewissen Erhabenheit nicht entbehrt. Und wenn

---

[1]) Analecta Boll. B. XVI, p. 2—7 ff.

sich ein Dichter gefunden hätte, er würde aus diesem Rohmaterial die Epopee der christlichen Roma von der Gründung der Mutterkirche durch Petrus, des blutigen Ringens während der Verfolgungen bis zum Triumph unter Sylvester und Konstantin geschaffen haben. Aber ein solcher Genius, der uns dieses Kunstwerk geschenkt hätte, ist nicht erschienen, und das Gefühl, das wir von der Grösse des Gegenstandes haben, lässt uns die Armut der Legenden und das Fehlen von Inspiration und Ursprünglichkeit der volkstümlichen Schöpfungen noch mehr empfinden.

§ 2.

Vorherrschaft der Sinne vor dem Verstand. — Lokalisierung und hinterlassene Spuren. — Literarischer Ursprung einiger derselben. — Ikonographische Legenden. — Volksetymologie. — Naturwunder. — Liebhabereien der Volkseele. — Kraft der Sprache. — Übertreibung der Gefühle. — Ehrgeiz und Ansprüche der einzelnen Kirchen. — Moralität der Menge. — Lokale Zurückforderungen.

Das Hirn der Menge ist eng und unfähig, den Eindruck zahlreicher Gedanken oder irgend einer verwickelten Idee aufzunehmen, ausserstande auch, sich genauer oder folgerichtiger Argumentierung hinzugeben; im Gegenteil stets bereit, durch das Gefühl Eindrücke zu empfangen. Die Vorstellung verwischt sich leicht, das Bild aber bleibt; die materielle Seite der Dinge zieht das Volk an, und an die greifbaren Gegenstände hängt es Sinnen und Denken. Auch darin übersteigt es die Verstandeskraft des Kindes nicht; des Kindes, das, unempfänglich für Abstraktes, nur dem, was glänzt und die Sinne anzieht, nachläuft. Alle seine Gedanken und Erinnerungen sind unlösbar verknüpft mit materiellen und handgreiflichen Dingen.

So leben die grossen Männer viel weniger in der Erinnerung des Volks als in den Steinen, Felsen, Gebäuden,

an denen ihr Name klebt, fort. Denn auf der einen Seite braucht der Volksgeist bestimmte Punkte, indem er sich nicht damit begnügt, dass der Grosse durch das Land gezogen ist, sondern indem er genau bezeichnet, wo er den Fuss hingesetzt, von welchem Baum er beschattet wurde, unter welchem Dach er geruht. Es ist die Eiche Alexanders, wie die, welche man zu Plutarchs Zeiten beim Kephisus zeigte, wo er sein Zelt in der Schlacht von Chaeronea aufgeschlagen hatte,[1]) es ist das Haus des Horaz in Venosa, eine alte Ruine, die noch heute so heisst, obwohl keine historische Überlieferung sie an den Dichter knüpft, es ist das Haus des Virgil in Brindisi, eine Hütte des XVI. Jahrhunderts.[2])

Auf der andern Seite fühlt das Volk das Bedürfnis, Ursprung und Bestimmung von allem, was seine Sinne bewegt, zu erklären und jedem Gegenstand, der seine Aufmerksamkeit erregt, einen Namen zu geben. Wie das Kind begnügt es sich mit der erstbesten Erklärung, welche seine Einbildung beruhigt und seinen Wissensdurst befriedigt, ohne dass je das Nachdenken oder gar die Kritik ihm über die Unzulänglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit seiner Erfindung die Augen öffnete. Und in natürlichster Weise überträgt das Volk auf Naturwunder und Denkmäler die Bilder, welche in seiner Einbildung spuken, und die berühmten Namen aus seiner Erinnerung. Es ist dieselbe psychologische Ursache, die in allen Weltteilen berühmte Namen an ungewohnte

---

[1]) Plutarch, Alexander IX, 2.

[2]) F. Lenormant, A travers l'Apulie et la Lucanie t. I. Paris 1883) p. 202—203. In Sulmona zeigt man noch die Stelle, wo das Haus des Ovid stand. A. de Nino, Ovidio nella tradizione pop. di Sulmona (Casalbordino 1886) p. 21.

Felsformationen oder an natürliche Höhlen, welche den Blick auf sich ziehen, knüpft.

Auf religiösem Gebiet äussert sich der Instinkt des Volks nach beiden hier geschilderten Richtungen in mächtiger Weise.

Am interessantesten sind in dieser Hinsicht die Pilgerberichte über berühmte Sanktuarien, insbesondere über Reisen ins heilige Land.[1]) Schon die ältesten Schilderungen der frommen Pilger zögern nicht im geringsten in topographischen Angaben, bei denen unsere gelehrtesten Exegeten schwanken und nichts wissen. Mit der schönsten Zuversicht bezeichnen sie den Ort, wo David die Psalmen gedichtet, den Felsen, den Moses geschlagen, die Grotte, in der sich Elias versteckte, und dazu alle evangelischen Stätten, die bis zur unscheinbarsten gefunden sind, darunter das Haus des reichen Mannes und den Baum des Zachäus. Wie um zu zeigen, wie stark die Sinne im Volk über die Vernunft herrschen, behaupten sie gesehen zu haben den „Eckstein" und lassen sich Reliquien geben „de lignis trium tabernaculorum", von jenen drei Zelten, die Petrus in der Begeisterung auf dem Berg der Verklärung aufschlagen wollte.[2])

Ebenso wird der Name der Heiligen oft in Verbindung gebracht mit bemerkenswerten Punkten, die der Einbildung der Menge auffallen. In Rom schien es ganz natürlich, dass das mamertinische Gefängnis als Ort der Haft S. Peters bezeichnet wurde, und dass man die genaue Stelle zeigen konnte, wo der Zauberer Simon fiel: Silex, ubi cecidit Simon

[1]) Vgl. besonders die Relationen von Antonin, Theodos, Adamnan bei Geyer, Itinera Hierosolymit, saec. IV—VIII, Corpus script. eccl. lat. B. XXXIX.

[2]) Angilberti abb. de eccl. Centulensi libellus, M. G. Scr. B. XV. p. 176.

Magus.[1]) Dass man in Irland die Erinnerungsstätten von S. Patrik, in Neapel die von S. Januarius, in der Touraine und im Land der Äduer die des hl. Martin besitzt, wird niemand in Staunen versetzen.

Auch das ist nur ein besonderer Fall eines durchgehenden Phänomens, wenn das Volk in einer Vertiefung eines Steines den Abdruck des Fusses, der Hände oder Knie von S. Peter, Georg, Martin erkennt, wie man anderwärts den Fuss Adams, Abrahams, Mosis oder Buddhas[2]) zeigt. Dass viele dieser Zuweisungen, besonders wo es sich um megalithische Denkmäler handelt, christianisiert worden sind, und dass die heilige Jungfrau und die Heiligen an Stelle der Heroen der heidnischen Legenden getreten sind, ist sehr gleichgültig; wenn S. Cornelius eher als ein anderer die Soldaten des Königs Adar in Steine verwandelt und die Pfeilerreihen von Carnac und Erdeven[3]) geschaffen hat, wenn es eher eine Fee als S. Frodoberta ist, welche beim Teich von Maillard (Dép. Saine-et-Marne) die bei einem Baue überflüssig gewordenen Steine[4]) fallen liess, so bleibt nur eine überall identische Volksüberlieferung bestehen, welche nie das intellektuelle Niveau der Kindesseele überragt.

Nicht vergessen darf man, dass oft sehr genaue Lokalisierungen rein literarischen Ursprungs sind. In Verona, wo Romeo und Julia nur in der Einbildung der Dichter ge-

---

[1]) L. Duchesne, Le Forum chrétien (Rom 1899) p. 17.

[2]) S. Reinach, Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires Rev. archéol. III. Folge B. XXI p. 224.

[3]) S. Reinach a. a. O. p. 355.

[4]) Ebenda p. 354. — Eine grosse Zahl von wunderbaren Abdrücken sind in Italien durch verschiedene Gelehrte, die ihre Notizen im Archivio perlo studio delle Trad. pop. B. XXII (1903) p. 128 und in früheren Jahrgängen niedergelegt haben, festgestellt. Viele dieser Abdrücke werden Volksheiligen zugeschrieben.

lebt haben,[1]) zeigt man dem Reisenden ihren Palast und ihr Grab; die beiden Schlösser auf den Hügeln der Umgebung sind die der Cappelletti und der Montecchi[2]) geworden. Zeigt man nicht im Elsass die Schmiede, welche Schiller in seiner Ballade von Fridolin und dem Schloss der Grafen von Saverne, die nie existiert haben, unsterblich gemacht hat?[3]) Man sieht aus diesem Beispiel, dass die Überlieferungen dieser Art keinen grossen Zeitraum zum Sprossen und Blühen brauchen. Der Schauplatz des alten Märchens, das von Schiller 1797 in Verse gesetzt wurde, war vorher nie ins Elsass verlegt worden. Es genügte die Popularisierung dieser Version, damit sie sogleich Gestalt annahm und sich einem bestimmten Ort anheftete.

Derartige durch die Legenden geschaffenen Übertragungen an einen bestimmten Ort gibt es in der Hagiographie viele. In Sofia (Sardica) ist bei der alten S. Petkakirche (Paraskeve) ein alter, halb in der Mauer steckender Baumstrunk mit vielen Einschnitten. Das Volk nennt ihn „Baum des hl. Therapon“ und meint, der Heilige habe hier das Martyrium erlitten. An seinem Festtage, den 27. Mai, pilgert man dahin und sucht Teile des heiligen Baumes, dem man besondere Kräfte zuschreibt, mitzunehmen. Aber — S. Therapon ist nicht in Sardica gestorben, sondern in Sardes geboren, und nach der Legende erhob sich aus der mit

---

[1]) L. Fränkel, Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Stoffes von Romeo und Julia, Zeitschrift für vergl. Literaturgesch. N. F. B. III (1890) p. 171 ff., B. IV, p. 48 ff. G. Brognoligo, La leggenda di Giulietta e Romeo, Giornale Ligustico, B. XIX (1892) p. 423—39.

[2]) Die Cappelletti und die Montecchi sind übrigens nach Dante Typen und nicht historische Individuen. R. Davidsohn, Die Feindschaft der M. und C. ein Irrtum, Deutsche Rundschau, Dez. 1903 p. 419--28.

[3]) W. Hertz, Deutsche Sage im Elsass (Stuttg. 1872) p. 278 u. ff.

seinem Blut getränkten Erde eine grosse Eiche. Dieser immergrüne Baum steht noch und heilt, wie man las, alle Krankheiten. [1]) Nachdem einmal Sardica und Sardes verwechselt waren, hat man kurzerhand mit dem Stadtnamen den wundertätigen Baum übertragen. [2])

Müssen wir noch betonen, wie trügerisch und fruchtlos das Verfahren ist, das Itinerar eines Heiligen nach dem Merkzeichen der Legende abzustecken? Wenn man es versucht hat, geschah es nicht zum Nutzen der Geschichte. [3])

Die Einbildung des Volkes hat sich nicht allein mit rohem Gestein und Gebäuden befasst. Allerlei figürliche Darstellungen, die falsch verstanden worden sind, wurden zum Ausgangspunkt zahlreicher bizarrer Legenden. [4]) Ein Dichter ist abgebildet mit einem Fuss auf einem grossen Buch: er ist der weiseste Mann, denn er kann mit den Füssen lesen. [5]) Die beiden Gruppen des Monte Cavallo in Rom haben während des Mittelalters Grund zu einer ganz eigenartigen Geschichte gegeben. Sie stellten, so sagte man, zwei berühmte Philosophen namens Phidias und Praxiteles dar, die unter Tiberius nach Rom gekommen waren und die

---

[1]) Synaxarium eccl. Cpl. p. 711.

[2]) C. Jireček, Das christliche Element in der topographischen Nomenklatur der Balkanländer, Sitzungsberichte der kais. Akad. B. CXXXV (1897) p. 54—55. In derselben Arbeit findet man weitere hiehergehörige Beispiele.

[3]) I. G. Bulliot et F. Thiollier, La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen (Autun—Paris 1892) VI. 483 pp. — Das Leben der hl. Radegunde war das Objekt eines ähnlichen Versuchs. Vgl. Analecta Boll. B. X. p. 56—60.

[4]) G. Kinkel, Mosaik zur Kunstgeschichte (Berlin 1876), widmet dieser Frage ein eigenes Kapitel: Sagen aus Kunstwerken entstanden p. 161—243.

[5]) A. de Nino, Ovidio nella trad. pop. di Sulmona p. 17.

eigentümliche Gepflogenheit hatten, ganz nackt in der Stadt herumzulaufen, um die Eitelkeit der Dinge dieser Welt recht deutlich vor Augen zu führen.[1])

Was hat man nicht alles erfunden, um die Bilder der Heiligen zu erklären? Offenbar ist es das Volk, das die naive Legende von den Kephalophoren[2]) erdichtet hat; ein sehr verbreiteter ikonographischer Typus hat sie ihm eingegeben, und auf ähnlicher Grundlage dürfte die Legende von S. Nikolaus und den drei Kindern entstanden sein.[3]) Ein in materiellem Sinn aufgefasstes Symbol schuf einen ganzen Roman um das Leben des hl. Julian,[4]) und weiter unten werden wir sehen, wie die ausserordentliche Geschichte von S. Liberata nur die Übersetzung eines eigentümlichen Bildes in die Sprache des Volkes ist.

Ein anderes der Hagiographie entnommene Beispiel. Eine Inschrift, zur Zeit im Museum zu Marseille, erwähnt eine gewisse Eusebia, Äbtissin von S. Quiricus: Hic requiescit in pace Eusebia religiosa magna ancella usw. ohne irgend welche Andeutung eines einst dieser tugendhaften Frau erwiesenen Kultes. Aber ihr Leib war in einem ältern Sarkophag mit dem Porträt des Toten, für den er gemacht war, bestattet. Es war das Brustbild eines bartlosen Mannes, das mit der Zeit verstümmelt und beschädigt wurde. Das genügte, um die Legende zu erzeugen, S. Eusebia, Äbtissin eines Klosters von Marseille, habe sich mit ihren vierzig

---

[1]) C. L. Urlichs, Codex urbis Romae topogr. (Würzburg 1871) p. 122—23.

[2]) Ch. De Smedt, Principes de la critique historique p. 188—192.

[3]) Cahier, Caractéristiques des Saints B. I. p. 304.

[4]) A. Leden, Le premier miracle attribué à Saint Julien, La Province du Maine B. X. (1902) p. 177—85. Vgl. Analecta Boll. B. XXII. p. 351.

Gefährtinnen die Nase abgeschnitten, um der Vergewaltigung durch die Sarazenen zu entgehen. „Quam traditionem confirmat generosae illius heroinae effigies, dimidia facie et naso praeciso supra tumulum posita cum epigraphe“ sagt, den Zirkel schliessend, ein Benediktiner, den Le Blant zitiert.[1])

Mehr als eine Legende schuldet ihren Ursprung einem unverstandenen Namen oder Analogien des Klangs. Zu den merkwürdigen Beispielen volkstümlicher Etymologie, die von verschiedenen Gelehrten schon gesammelt worden sind,[2]) tritt eine sehr zahlreiche Gruppe von Fällen, die der Hagiographie entstammt. Beschränken wir uns auf die Angabe einiger Typen!

Der Titel SS. Nereus und Achilleus an der appischen Strasse, bei den Thermen des Caracalla, trug früher den Namen Titulus de Fasciola. Die Meinungen über den Sinn dieser Bezeichnung sind geteilt. Für die einen ist Fasciola der Name der Gründerin; andere sehen darin eine topographische Angabe unbekannten Ursprungs. Die Gelehrten mögen zaudern; die Legende aber kennt kein Zögern. Der Name Fasciola ist eine Erinnerung an S. Peter. Als der Apostelfürst hier vorbeikam auf dem Weg aus dem Gefängnis, fiel die Binde von seinem schmerzhaften Bein. „Tunc beatissimus Petrus,“ sagt ein alter Bericht, „dum tibiam demolitam haberet de compede ferri, cecidit ei fasciola ante Septisolium in via nova.“[3]) Hier zeigt sich wieder die Naivetät des Volkes, das sich vorstellt, ein grosser Mann

---

[1]) Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, n. 545.

[2]) A. F. Pott, Etymologische Legenden bei den Alten, Philologus, Supplementband B. II. Heft 3; O. Keller, Lateinische Volksetymologie, Leipzig 1891; O. Weise, Zur Charakteristik der Volksetymologie, Zeitschr. f. Völkerpsychologie B. XII (1880) p. 203—223.

[3]) Acta SS. Processi et Martiniani BHL. n. 6947.

könne nicht einmal sein Taschentuch verlieren, ohne dass man sich sofort die Stelle merkte und sie im Gedächtnis behielte, um die Erinnerung durch ein Denkmal zu verewigen.

Der Einfluss des Klangs auf die Vorstellung, welche das Volk sich von gewissen Heiligen macht, ist hinlänglich bekannt, und man weiss, dass es sich gelegentlich durch Kalauer führen lässt, wenn es seine Patrone auswählt. In Frankreich ruft man S. Clara an für Augenkrankheiten, da sie klar sehen hilft. S. Augustin heilt Augen und Husten (Avestin), Valentin die Fallsucht. Man hat schon Listen [1]) solcher Wortspiele, die nicht alle aus dem Volksmunde stammen, sondern gern von Gelehrten erweitert worden sind, angelegt. Darunter ist eines aus neuester Zeit, das einen erstaunlichen, aber bedauernswerten Erfolg gehabt hat: S. Expedit ist dank seinem Namen der Fürsprecher in pressanten Angelegenheiten geworden. [2])

Es kommt vor, dass unter den Gesetzen der Phonetik die Namen bestimmter Heiliger nicht mehr erkennbar bleiben. Bei Rom an der Strasse nach Porto steht eine kleine ländliche Kirche, die von der Basilika S. Maria abhängt und bekannt ist unter dem Namen Santa Passera. Wer ist nun diese Heilige, die man vergeblich in allen Kalendern suchen wird? Der Name wie die Kapelle geht -- man glaubt es kaum — auf die Übertragung der Reliquien von SS. Cyrus und Johannes, einst zu Menuthis in Ägypten verehrte Martyrer, zurück. S. Cyrus, ἀββὰ κύρος, Abbacirus, wurde mit der Zeit zu Passera. [3]) Ist die Metamorphose da stehen

[1]) Mélusine B. IV. p. 505—524; V. p. 152.

[2]) Weiter unten cap. III § 2. Vgl. Analecta Boll. B. XVIII. p. 425.

[3]) Abbacyrus, Abbaciro, Abbáciro, Pácero, Pácera, Passero, das ist die Stufenleiter der Verwandlung, nachgewiesen von M. Tomasetti im

geblieben oder hat die neue Heilige schliesslich ihre Legende erhalten? Wir wissen es nicht; wenn es aber vorgekommen ist, wird niemand darüber erstaunen. Das mindeste, was man tun konnte, war, S. Passera mit S. Praxedis zu verwechseln. Das hat man auch redlich getan.[1])

Damit dürften wir das Vorherrschen der sinnlichen vor den intellektuellen Eindrücken beim Volk, diese Schwere des Hirns, das nicht fähig ist, sich zu erheben, sondern hängen bleibt am Stoff, am Bild, am Namen und Klang, hinlänglich erwiesen haben. Ebenfalls durch die Geistesschwäche ist der blinde Zug der Menge zum Wunderbaren und zum greifbar Übernatürlichen zu erklären. Der Gedanke einer unsichtbaren Leitung der Vorsehung genügt ihr nicht; das innere Wirken der Gnade sagt ihr nichts, was sie versteht, und die geheimnisvollen Verbindungen der Seele mit Gott müssen in greifbare Resultate umgesetzt werden, um einigen Eindruck auf sie zu machen. Das Übernatürliche leuchtet der Menge nur ein, wenn es mit dem Wunderbaren verschmilzt. So tritt auch das Wunderbare

---

Archivio storico romano B. XXII. p. 465. Passera und Abukir sind demnach genau dasselbe. — Zitieren wir noch Sancta Fumia an der Via Appia; sie ist nichts anderes als S. Euphemia. De Rossi, Bull. di archeol. crist. 1669 p. 80. Ähnlich S. Twosole, in dem man mit einiger Mühe S. Oswald erkennt. J. Aubrey, Remains of Gentilisme and Judaisme, ed. J. Britten (London 1881) p. 29.

[1]) Tomasetti a. a. O. p. 466. Der venetianische Dialekt ist sehr fruchtbar in Transformationen von Heiligennamen, die den Fremden oft irre führen. So gilt die Kirche San Marcuola den Heiligen Ermagora und Fortunato; S. Trovaso ist die Übersetzung von S. Gervasio e Protasio; San Zanipolo von S. Giovanni e Paolo; San Stae von S Eustachio; San Zandegola von S. Giovanni decollato; San Stin von S. Stefanin; S. Boldo von S. Ubaldo; S. Lio von S. Leone usw. Vgl. G. Tassini, Curiosità Veneziane. 4. Aufl. (Venedig 1887) p. 428 ff.

über die Ufer aller Legenden: Visionen, Prophezeiungen und Wunder sind ein ständiger Bestandteil der Heiligenleben.

Es hat keinen Zweck, hier die Wunder zu schildern, welche durch Interzession des Wundertäters auf seinem Grab oder durch Berührung seiner Reliquien geschehen; das ist eine besondere Gattung von Dingen, welche ein Studium für sich erfordert. Aber sogar die Erzählung von den Taten des Heiligen ist wie ins wunderbare getaucht. Er ist schon vor der Geburt verkündigt, und seine Wiege ist von sichtbaren Zeichen himmlischer Huld umgeben. Die Engel wachen über seine Schritte, die Natur gehorcht ihm, die wilden Tiere anerkennen seine Macht. In dringenden Gefahren kann er immer auf himmlische Unterstützung rechnen. Noch mehr als das: Gott selbst scheint sich gewissermassen den plötzlichen Launen seiner Freunde zur Verfügung zu halten und ohne ersichtlichen Grund die Wunder zu vervielfachen. Der Stab des hl. Gery bleibt aufrecht, solange der Heilige betet,[1]) und dasselbe fällt vor, während der hl. Junian sich mit König Clothar unterhält.[2]) Mehrere Heilige hängen ihren Mantel an einem Sonnenstrahl auf oder erwecken Vögel, die schon am Spiess stecken, wieder zum Leben. Der selige Marianus Scotus braucht nachts zum Schreiben kein Licht, denn seine Finger strahlen genügende Helle aus.[3]) Auf die Bitte des hl. Sebald wird einem Bauer dieselbe Gnade zuteil, bis er seine verirrten Kinder wiedergefunden hat.[4]) Ein Adler deckt mit dem Schatten der Flügel den hl. Ludwin, um ihn vor den Strahlen

[1]) Acta SS. Aug. B. II. p. 674.
[2]) Acta SS. Aug. B. III. p. 41.
[3]) Acta SS. Febr. B. II. p. 367.
[4]) Acta SS. Aug. B. III. p. 772.

der Sonne zu schützen,[1]) und der Diener des hl. Landoald bringt seinem Herrn Feuer in den Falten seines Rocks.[2]) Das Wunder Josuas erneuert sich für S. Ludwin, um ihm zu erlauben, am selben Tage einer Ordination zu Reims und zu Laon beiwohnen zu können.[3]) Auf diesem Gebiet ist die volkstümliche Phantasie unerschöpflich, und es lässt sich nicht leugnen, dass in gewissen Kreisen, bei Völkern mit poetischer Veranlagung, diese naiven und kühnen Dichtungen oft an die Grenzen des wirklich Schönen heranreichen.

Trotzdem darf man die Fruchtbarkeit der hagiographischen „trouveurs" nicht überschätzen. Eine methodische Scheidung und Ordnung der von ihnen ausgebeuteten Themata führt zur Konstatierung häufiger Wiederholung desselben wunderbaren Zugs, und es ist nur der Verschiedenheit in der Kombination der Gemeinplätze zu danken, dass in gewissen Gruppen der hagiographischen Legenden eine scheinbare Mannigfaltigkeit herrscht. Vom ästhetischen Standpunkt verdienen die Wundererzählungen, die das Volk geschaffen, im ganzen keine hohe Bewertung. Neben einigen wirklich glücklichen Funden und gewissen geistvollen und ansprechenden Zügen finden sich unendlich viel abgenützte Redensarten, absonderliche und ausschweifende Erfindungen. Die Vorstellungskraft, gereizt durch Wundersucht und die Lust, die ausserordentlichsten Geschichten durch noch aussergewöhnlichere zu überbieten, hat oft das Mass in einem Gebiet überschritten, dessen schwankende Grenzen dem Schöpfungsvermögen freien Lauf lassen.

---

[1]) Acta SS. März B. I. p. 319 u. oben p. 29.

[2]) Acta SS. März B. III. p. 36.

[3]) Acta SS. Sept. B. VIII. p. 171.

Das so häufige Wunder von den auf verlassenem Fahrzeug ankommenden Reliquien [1]) wurde mit der Zeit alltäglich. Man liess daher auf dem Wasser einen schweren Steinsarg heranschwimmen. In seinem Sarkophag landet so S. Mamas auf Cypern, [2]) S. Julian in Rimini, [3]) S. Liberius in Ancona. [4])

Dass ein Kind im Mutterleib zittert, wie S. Johann der Täufer, das war zu wenig für die Grösse eines Heiligen. S. Furseus tut schon vor der Geburt den Mund zum Sprechen auf, [5]) ebenso S. Jsaak, der bis zu drei Malen im Tag seine Stimme ertönen lässt. [6]) Das Wunder übertrifft kaum das des hl. Rumwold, eines Kindes, das nur drei Tage lebte, und für jeden verständlich nicht nur das Glaubensbekenntnis hersagte, sondern auch seinen Verwandten eine lange Predigt hielt, bevor es starb. [7]) In den Acta Petri ist nicht nur die Rede von einem Kind von sieben Monaten, das mit „männlicher Stimme" dem Zauberer Simon heftige Vorwürfe macht. [8]) Man hört sogar einen grossen Hund, der sich mit Petrus unterhält, und der ihn mit einer Botschaft an Simon betraut. [9]) Auch Commodian hat das Andenken an einen

---

[1]) Oben p. 31.

[2]) Stefano Lusignano, Raccolta di cinque discorsi intitolati corone. Padua I577 cor. IV. p. 52.

[3]) Acta SS. Jun. B. IV. p. 139.

[4]) Acta SS. Mai B. VI. p. 729.

[5]) Acta SS. Jan. B. II. p. 45.

[6]) Acta SS. Jun. B. I. p. 325; der Zug vom Kind, das vor der Geburt spricht, ist nicht nur von den Hagiographen verwendet worden. Vgl. Mélusine B. IV. p. 228. 272—77. 297. 323. 405; B. V. 36. 257; B. VI. p. 91; B. VII. p. 70. 141.

[7]) Acta SS. Nov. B. I. p. 605.

[8]) R. A. Lipsius, Acta apostolorum apocrypha B. I. (Leipzig 1891) p. 61—62. Bei Commodian, Carmen apolog. V. 630, ist das Kind nur fünf Monate alt. Vgl. C. Schmidt, Die alten Petrusakten, Texte und Untersuchungen B. XXIV. (1903) p. 106—107.

[9]) Lipsius a. a. O. p. 56—60.

Löwen, der zum Wort greift, um die Predigt des hl. Paul zu unterstützen, bewahrt.[1]) Es sind das, wenn man will, Reminiszenzen an den Esel Bileams, wenn der Zug nicht aus der Lektüre der Fabeldichter stammt.

Diese Übertreibungen sind zurückzuführen auf die lebhaften und unbändigen Gemütsbewegungen der Volksseele, die allem, dem sie begegnen, den Stempel des Überschwenglichen und Gewaltsamen aufdrücken, wovon die Spuren in den Legenden weiterleben. Die Menge fühlt nur starke Empfindungen und kennt kein Mass. Die feinen Unterschiede sind ihr fremd, und so wenig sie dieselben fühlt, so wenig kann sie ihnen Ausdruck verleihen. Aber sie verfügt über kräftige Mittel, um ihre Eindrücke wiederzugeben und ihre Gedanken zu verkünden.

Aus tausend Zügen hier nur einen. Die Heiligkeit des Cataldus äusserte sich durch aussergewöhnliche, wunderbar erscheinende Tatsachen; eine kirchliche Untersuchung fand statt zur Begutachtung ihrer Natur. Dies schien zu einfach. Die Legende erzählt deshalb, der Papst, gefolgt von allen Kardinälen, habe sich in Prozession zum Haus des Cataldus verfügt und es von unten bis oben visitiert.[2]) Das Verfahren erinnert an dasjenige der Maler, die allen Erfolg in der grellen Kraft der Farben suchen.

Auch die Bewunderung der Menge ist stets ohne Mass, wenn sie auch noch so ungerechtfertigt ist. Ihren Bevorzugten schreibt sie alle grossen Eigenschaften zu; sie duldet nicht, dass andere überlegener erscheinen. Die Legende von Saladin sei hier, obwohl sie sich nicht auf die

[1]) Carmen apolog. V. 57—58; Schmidt a. a. O. p. 108—109.

[2]) A. de Nino, Usi e costumi abruzzesi B. IV. (Florenz 1887 p. 195.

Heiligen bezieht, ihres besondern Werts halber angeführt. Die Bewunderung und Verehrung, welche seine persönlichen Tugenden, besonders seine Mässigung und Menschlichkeit den Besiegten einflössten, liessen eine Fabel von grösster Unwahrscheinlichkeit, die aber die für ihn gehegten Sympathien vorzüglich zum Ausdruck bringt, entstehen. Man wusste nichts Besseres, als den muselmännischen Fürsten einem französischen Geschlecht anzugliedern und aus ihm einen Ritter und fast einen Christen zu machen.[1] Als die Vorstellung der Menge durch die grossen Kreuzfahrten ins heilige Land in Anspruch genommen wurde, da schien es unmöglich, dass nicht schon Karl der Grosse dabei gewesen sei. Der Kreuzzug wurde eine Episode aus der Geschichte des grossen Kaisers.

Dass alle Heiligen mit der Aureole aller Tugenden geziert werden, wird somit nicht mehr in Erstaunen setzen; ebensowenig, dass man in einer Epoche, da vornehme Geburt das Verdienst merklich hob, sie in den Adelstand versetzte. Aber noch höher als das blaue Blut schätzte man die Ehre ein, in der Umgebung des Herrn gelebt zu haben. Man begann die alten Kirchenpatrone zu identifizieren mit gewissen Persönlichkeiten, die im Evangelium berührt waren, oder von denen man annahm, dass sie im Leben Christi eine Rolle gespielt haben. S. Ignaz von Antiochien wurde jenes Kind, das der Herr dem Volk als Beispiel der Demut und Einfalt der Kindheit vorstellte.[2] S. Syrus von Pavia ist das Kind mit den fünf Broten;[3] S. Mar-

[1]) G. Paris, La légende de Saladin, Journal des Savants 1893 p. 284—299, 354—365, 428—438, 486—498.

[2]) Acta SS. Feb. B. I. p. 18.

[3]) Prelini, San Siro primo vescovo di Pavia B. I. (Pavia 1880) p. 312.

tial hielt das Tuch bei der Fusswaschung,[1]) und S. Ursin war der Vorleser beim letzten Abendmahl.[2])

Die Legenden, welche die Mission der ersten Bischöfe grosser Diözesen auf die Zeit Christi oder Petri zurückführen, waren nicht nur von uneigennütziger Liebe zu dem Heiligen eingeflösst. Die Leidenschaft für altvornehmen Ursprung, welche die Römer und dann die Franken an die Helden der Ilias anhängte, fand ihre Befriedigung in dieser neuen Mode, und bald schrieben sich um die Wette die Kirchen apostolische Gründungsdaten zu.

Im Orient scheinen diese Ansprüche auf literarischem Betrug zu beruhen.[3]) Der Fälscher, der sich mit dem Namen Dorotheus von Tyrus schmückte, setzte eine Liste aller Namen und Personen des Neuen Testaments auf und legte jedem einen Bischofssitz bei. Er verfuhr eilig und vergriff sich auch an Namen, die offenkundig unmöglich von einem Bischof konnten getragen sein; so entlehnte er Caesar aus dem Text des Paulus (Phil. II. 22): Salutant te, qui de Caesaris domo sunt, ohne zu bedenken, dass unter Caesar niemand anderer als Nero verstanden war.

Die Ansprüche auf Apostolizität entstanden im Westen, besonders in Frankreich[4]) nicht auf einmal; es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, welchen Anteil neben der Fiktion

---

[1]) Vita S. Martialis a Pseudo-Aureliano n. 2. Bourret, Documents sur les origines chrétiennes du Rouergue (Rodez 1887—1902) p. 13.

[2]) Vita S. Ursini, Labbe, Nov. bibl. ms. B. II. p. 456.

[3]) L. Duchesne, Les anciens recueils de légendes apostoliques, Compte rendu du troisième congrés scientifique international des catholiques. Brüssel B. V. p. 67 ff.

[4]) Houtin, La controverse de l'apostolicité de l' Eglise de France, 3. Aufl. Paris 1903. Auch anderwärts gefiel man sich im Erfinden solcher Legenden, die dem nationalen Selbstgefühl schmeichelten. Analecta Boll. B. XII. p. 458. 462; B. XVIII. p. 402.

der Gelehrten das Volk an der Entstehung dieser Legenden hat. Richtig ist nur, dass alle Erfinder solcher dem Ehrgeiz schmeichelnden Geschichten stets sicher waren, eine für jede Erhöhung des lokalen Ruhms zugängliche Menge zu finden.[1])

Bei der Menge darf man so wenig wie in den Kreisen der höheren Intelligenz einen hohen Stand der Moral suchen. Sie hat keinerlei Sinn für die Verantwortlichkeit, welche ein Individuum vor einem unehrenhaften oder unkorrekten Tun fühlt. Sie hat keine Skrupeln, und da jeder von den Erfindern auf seinen Nachbarn zählt, wenn es gilt, die Ächtheit der für ihn günstigen Titel zu prüfen, ist nichts leichter, als in der Masse die Saite des Patriotismus, der Eitelkeit und des Eigennutzes anzuschlagen. Es kommt daher wenig darauf an, ob die tendenziösen Fantasien der Apostolizität und andere Erfindungen dieser Art literarischen Ursprungs sind, oder ob sie, geschaffen vom Volk, von den Hagiographen benützt, eingereiht und geglättet worden sind. Sie gehören zur Kategorie der volkstümlichen Legendenerzeugnisse und sind nur die normale Entwicklung der volkstümlichen Gedanken und Aspirationen auf kirchlichem Gebiet.

Frei von Fesseln kennen die ehrgeizigen Absichten der Menge keine Grenzen, und in kühnen Sprüngen schrecken sie vor keinem Hindernis zurück. Weder Zeit noch Entfernung hindern sie, die Heiligen mit dem, was ihr gefällt,

[1]) Ein Ehrentitel, den die Griechen sozusagen jedem Bischof, der ungefähr zur Zeit des Konzils von Nikaea gelebt haben mochte, gaben, war der, einer von den „dreihundertachtzehn Vätern“, zu sein. Man darf daher den Biographen, welche diesen Zug ins Leben ihrer Helden einflechten, nicht allzuleicht Glauben schenken. Analecta Boll. B. XVIII. p. 54.

wie mit legitimen Rechtstiteln zu schmücken. Ihre Ehre und ihr Ruhm kommt ja dem Volk wieder zugute.

Alle Welt kennt die Legende von der grossen Katharina. Durch ihre Geburt und ihr Martyrium wird sie von den Biographen Alexandrien zugezählt. Das hat aber die Cyprioten nicht gehindert, sie durch ebenso naive als verwerfliche Kunstgriffe für sich in Anspruch zu nehmen. Und dabei handelt es sich um den Kult und die Legende einer der populärsten Heiligen der griechischen wie der lateinischen Kirche.

Stephan von Lusignan behauptet, in Famagusta den griechischen Text einer Geschichte Katharinas gelesen zu haben, worin steht, der berüchtigte Costos, der Vater der Heiligen, sei nicht König von Ägypten, sondern von Cypern gewesen, und führt als Beweis an, er habe der Stadt Salamis, die seither Constantia heisst, seinen Namen hinterlassen. Unter schwierigen Verhältnissen habe Diokletian den Costos nach Alexandrien berufen und ihm die Regierung übertragen. Damals kam Katharina zur Welt. Sie wurde, wie man weiss, sorgfältig erzogen und lernte alle freien Künste. Nach dem Tod ihres Vaters kehrte sie nach Cypern zurück, wo ihr Oheim, als er erfuhr, sie sei Christin, sie in den Kerker zu Salamis warf — ein Gefängnis, das man noch zu Zeiten Lusignans zeigte. Zurückgesandt nach Ägypten, wo Maxentius sie vergeblich abtrünnig machen wollte, wurde sie hingerichtet. Sie erlitt das Martyrium in Alexandrien, woher die Sage entstand, sie stamme aus dieser Stadt, wie der Chronist beifügt.[1])

[1]) Der Text Lusignans ist angeführt bei J. Hackett, A history of the orthodox Church of Cyprus, London 1901, p. 395.

Die sieben Schläfer schienen gegen jeden Versuch dieser Art durch ihre Berühmtheit und die wunderbaren Einzelheiten ihrer Legende geschützt zu sein. Nichtsdestoweniger zeigte man bei Paphos die Grotte, in der sie ihren dreihundertjährigen Schlummer schliefen. Stefan von Lusignan[1]) staunt darüber; aber er sucht sich vorzureden, es könne eine andere Heiligengruppe als die von Ephesus sein.[2])

S. Savinus ist ein Märtyrer, dessen Verehrung im VI. Jahrhundert[3]) zu Spoleto, wo er eine Basilika[4]) hat, bezeugt ist. Die Bewohner von Spoleto betrachten ihn, wie natürlich, als ihren Mitbürger; aber auch die von Fermo, welche einige von seinen Reliquien besitzen, und die von Monselice tun dasselbe. In Monte San Savino hat man aus ihm einen Bischof des benachbarten Chiusi gemacht. Das Volk von Faenza hat einen Aufenthalt des Heiligen auf seinem Gebiet erdichtet und nach dem Martyrium zu Spoleto eine Übertragung der Reliquien. Später haben sie versucht, ihn als ihren ersten Bischof auszugeben.[5])

---

[1]) „Nella città di Paffo è una spelonca: la qual dicono esser delli sette dormienti. Pero, noi ritroviamo nelli leggendarii, che li sette dormienti erano in Epheso, niente di meno essi cittadini di Paffo dicono ab antiquo esser chiamata quella spelonca di santi sette dormienti: et possono esser altri di quelli di Effeso.“ Hackett a. a. O. p. 456.

[2]) Über die Lokalisierung der Legende im Orient vgl. J. de Goele, De Legende der Zevenslapers van Efeze, Amsterdam 1900, p. 25. Von verschiedenen Gruppen, denen man den Namen Siebenschläfer gegeben hat, ist die Rede in Acta SS. Jul. B. VI. p. 375—376.

[3]) Gregorii I. Reg. IX. 59. M. G. Epist. B. II. 3. p. 82.

[4]) Paulus Diac. Hist. Longob. l. IV. M. G. Scr. rer. Longob. p. 121.

[5]) F. Lanzoni, La passio S. Sabini o Savini. Römische Quartalschr. B. XVII (1903) p. 1—26.

Die Bande, welche das Volk mit seinem Lieblingsheiligen verknüpfen, sind nicht immer gleich enge. Man begnügt sich häufig mit der Ehre, ihn lebendig oder tot innerhalb der Mauern der Stadt beherbergt zu haben; dann genügt es, eine Reise zu erfinden, die in keiner Weise die grossen Linien seiner Geschichte ändert. Durch solch einfachen Kunstgriff ist der berühmte Martyrer Nikephorus [1]) ein Lokalheiliger in Istrien [2]) geworden, und S. Maurus konnte so von zahlreichen Städten in Anspruch genommen werden. Nennen wir Rom, Fondi, Fleury, Lavello, Gallipoli, ohne Parenzo mitzuzählen.[3])

Wir haben den namenlosen Autor, der die Legende schafft, am Werk gesehen. Da er selber die Feder nicht führt, so waren wir meistens genötigt, auf den Hagiographen, der die Berichte und Funde niederschreibt, zurückzugreifen. Aber wir haben ihn nur da beobachtet, wo er das Echo der Volksstimme ist. Im folgenden Kapitel werden wir bestrebt sein, auszuscheiden, was ihm persönlich angehört, und welches die Kunstgriffe seines Handwerkes sind.

---

[1]) Bibl. hag. lat. n. 6085.
[2]) A. a. O. p. 6086.
[3]) Analecta Boll. B. XVIII. p. 370—380.

Drittes Kapitel.

Die Arbeit der Hagiographen.

§ 1.

Was man unter Hagiographen versteht. — Literarische Gattungen. — Moralität. — Begriff über Geschichtschreibung bei den Alten. — Eigentümliche Auffassung der Hagiographen des Mittelalters.

Das Resultat der unbewussten Ausarbeitung von Heiligengeschichten durch das Hirn des Volks zielt, wie wir gesehen haben, darauf ab, das Zeugnis der Historie zu verdunkeln oder gänzlich zu verdrängen. Waren nun die Hagiographen treuere Wächter der Überlieferung?

Erinnern wir zunächst daran, dass wir unter Hagiographen nicht jene ganze Klasse von Gelehrten, welche Heiligenleben bearbeitet haben, verstehen. Unter ihnen sind solche, die lediglich berichten, was sie mit Augen gesehen und Händen gegriffen haben. Ihre Erzählungen sind nicht minder authentische Memoiren als erbauliche Schriften. Diese aufrichtigen Zeugen, die jedermann bekannt sind, und die man gemeinlich als die reinsten Quellen der Hagiographie betrachtet, schliessen wir hier aus.

Auch ist hier nicht der Ort, uns mit der Kategorie von Schriftstellern zu befassen, welche als Meister ihres Fachs und im Besitz reicher Kenntnisse als Geschichtschreiber wollen verstanden sein, wie ein Sulpicius Severus, Hilarius von Poitiers, Fortunat, Ennodius, Eugippius. Es sind die letzten Ausläufer des klassischen Altertums, und ihr Werk, voll Kunst und Leben, darf nicht verwechselt werden

mit künstlichen Erzeugnissen späterer Epochen, die sich etwa daran inspirieren. Dasselbe gilt von den gewissenhaften Biographen, die in verschiedenen Zeiten des Mittelalters sich diesen Vorbildern näherten, und deren Werke nicht beanstandet werden können. All unsere Aufmerksamkeit dagegen haben wir zuzuwenden den Schriften unnatürlichen und konventionellen Charakters, die lange Zeit nach dem Ereignis und ohne greifbaren Zusammenhang mit der Wirklichkeit entstanden sind.

Wenn wir in Gedanken die Passionalien oder Lektionarien des Okzidents von den Menologien der griechischen Kirche absondern, also die Stücke, welche man gemeinhin als historische Dokumente betrachtet, so bleibt ein beträchtlicher Rest von Märtyrerpassionen und Heiligenleben minderer Qualität übrig, von denen die einen einstimmig verworfen, die andern verdächtigt sind. Die meist anonymen Verfasser dieses Bodensatzes sind die Hagiographen, deren Verfahren wir hier unter die Lupe nehmen wollen. Die Akten der Märtyrer, lang nach der Verfolgung aufgesetzt, wie wir ausdrücklich betonen, bilden den grössten Teil ihres literarischen Gepäcks. Also hauptsächlich diese Kategorie haben wir hier zu behandeln; dabei wird man gelegentlich auf benachbarte Gegenstände übergreifen müssen.

Die Griechen und die Lateiner auseinander zu halten, dazu liegt kein Grund vor. Wenn in literarischer Beziehung die erstern hervorragen, so bleibt der historische Wert beiderseits derselbe, und sie sind wie eine einzige Gruppe aufzufassen.

Die erste Frage, die man an einen Autor, dessen Werk man zu beurteilen hat, richten muss, ist die nach der literarischen Gattung, welche er erstrebt hat; denn es wäre

ungerecht im Namen der Geschichte einen zu verurteilen, der nur als Dichter gelten will. Einige hagiographische Stücke tragen ersichtlicherweise diesen Charakter; es sind Parabeln oder Novellen, die nur dazu dienen, eine Wahrheit religiöser Art oder einen Grundsatz der Moral verständlich zu machen. Der Autor erzählt nur, um besser zu lehren, und erhebt nie den Anspruch, wirkliche Tatsachen ans Licht zu bringen. Die alten Erzähler brachten Könige und Fürsten auf die Bühne; der christliche Sittenlehrer stützte sich notgedrungen auf das Vorbild eines Martyrers oder Asketen. Und selbst wenn er keine Wahrheiten zu lehren gab, sondern wenn man nur dem Leser durch anziehenden Stoff gefallen wollte, konnte der Rahmen eines Heiligenlebens zu einer Zeit, da Heiligenleben eine Lieblingslektüre der Gläubigen war, ein nicht zu verachtendes Interesse bieten.

Mehr als eine ernste Lehre wurde dem Volk in Gestalt eines hagiographischen Märchens erteilt. Die berühmte Passio S. Nicephori [1]) hat keine andere Bedeutung, desgleichen die Geschichte von Theodul dem Styliten, [2]) S. Martinian, [3]) Bonifaz von Tarsus [4]) und Cyprian von Antiochien, dessen Thema man in der Faustsage begegnet. [5])

Nichts anderes als ein kleiner religiöser Roman ist die so oft wiederholte Geschichte von einer frommen Frau, die sich unter männlichem Namen und Kleid in ein Männer-

[1]) Acta SS. Febr. B. II. p. 894—895.

[2]) Acta SS. Mai B. VI. p. 756 -765. Vgl. Les Stylites Compte rendu du troisième congrès scientifique des catholiques, Brüssel 1894. B. V. p. 204.

[3]) Acta SS. Febr. B. II. p. 666; P. Rabbow, Die Legende des Martinian, Wiener Studien 1895 p. 253—293.

[4]) Ruinart, Act. mart. sincera p. 289—291.

[5]) Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage, Erlangen 1882. In 8[0] 153 pp.

kloster zurückzieht, eines Fehltrittes beschuldigt und nach dem Tod als unschuldig erkannt wird. Die Heldin heisst bald Marina, Pelagia, Eugenia, Euphrosina, bald Theodora, Margareta oder Apollinaria.[1]) Es ist das, wie man sieht, ein Lieblingsmotiv der frommen Novellenschreiber. Oft haben sie gar nichts dazugetan, nur umgemodelt. Die Geschichte des Oedipus mit all ihren Greueln ist nicht nur auf S. Gregor[2]) bezogen worden. Indem sie dem heil. Alban,[3]) einer erfundenen Persönlichkeit, dem heil. Julian,[4]) dem heil. Ursius[5]) und andern zugeschoben ward, kam sie als Heiligenleben vielen Lesern des Mittelalters unter Augen.[6]) Und dass das Leben der heil. Barlaam und Josaphat nur die Anpassung der Buddhalegende ist, weiss man längst.[7]) Im Geist des Mönches Johann, dem wir die christliche Umformung danken, war sie nur eine angenehme und prickelnde Geschichte, in die sich eine moralische und religiöse Lehre kleidete.

Aber die Fiktionen dieser Art sind nicht ohne Gefahr. Solange man sie als das liest, was sie sind, erreichen sie

[1]) S. unten Kap. VII; Acta SS. Jan. B. I. p. 258.

[2]) Bibl. hag. lat. n. 3649—3651.

[3]) Catalogus codd. mss. hagiogr. lat. bibl. Reg. Bruxell. B. II. p. 444—456. Vgl. Anal. Boll. B. XIV. p. 124.

[4]) Acta SS. Jan. B. II. p. 974.

[5]) Acta SS. Mai B. I. p. 926—927.

[6]) Die Legende wurde bekanntlich auch Judas Icharioth beigelegt; sie steht in der Legenda aurea Kap. XLV, De S. Mathia apostolo. Vgl. Creizenach, Judas Icharioth in Legende und Sage des M-A. 1875; V. Istrin, Die griech. Version der Judas-Legende, Arch. f. slav. Philol. B. XX. (1898) p. 605—619.

[7]) E. Cosquin, La légende des saints Barlaam et Josaphat, son origine, Revue des questions historiques, octobre 1880; Kuhn. Barlaam und Joasaph, Abhandlungen der k. bayer. Akademie, I. Kl., t. XX (1893), p. 1—88. G. Paris, Poèmes et légendes du moyen âge, p. 181—215. Über den Kult beider Heiligen vgl. Analecta Bollandiana, t. XXII, p. 131.

ihren Zweck. Aber es kommt — manchmal geschwind — der Augenblick, in dem der ursprüngliche Zweck der Legende vergessen ist. Die Bestimmung der Gattung ist nicht immer leicht, und wir können darauf gefasst sein, dass auch unsere Urenkel einst vor gewissen zeitgenössischen Romanen von grossem und ergreifendem Realismus in eigentlicher Verlegenheit sind. Unsere Vorfahren kannten in solchen Fällen kein Zögern. In ihren Augen sind diese schönen Erzählungen, die sie entzückten, Geschichten, und der Held derselben war ein wirklicher Heiliger gleich denen, die hergebrachten Kult genossen.

Es kam auch vor, — freilich seltener, als man glauben mag, — dass solche neue Heilige unter günstigen Umständen aus dem literarischen Gebiet, das sie geboren hatte, heraustraten und Gegenstand des Kultes wurden. Das ist höchst bedauerlich. Aber es ist dies nur die Folge eines ganz natürlichen Entwicklungsganges, und sie muss überall da eintreten, wo die hagiographischen Texte ohne Kritik aufgenommen werden. Dem Hagiographen daraus einen Vorwurf zu machen, wäre ungerecht; er hätte das Recht, den Spiess umzudrehen. Frage man ihn zuerst, was er mit seiner Legende wollte, und beurteile man ihn nur nach seinen Absichten und Zwecken!

Indes wird der Hagiograph in den meisten Fällen antworten, er habe Geschichte schreiben wollen. Es ist deshalb wichtig, zu erforschen, welche Auffassung er von seinem opus und von den Pflichten der Geschichtschreibung hatte. Dass er hierüber anderen Ansichten als wir huldigte, ist kaum nötig beizufügen.

Wenn man sich Rechenschaft ablegen will, wie die Alten die Geschichte auffassten, so setzen uns die naiven

Ansichten der mittelalterlichen Gelehrten nicht mehr in Erstaunen. Mit wenigen Ausnahmen — darunter der vom Publikum wenig verstandene Polyb — hat das klassische Altertum sozusagen keinen Unterschied zwischen Geschichtschreibung und Rhetorik gemacht. Cicero nennt die Geschichte opus oratorium maxime und charakterisiert die Gattung in folgender seltsamer Weise: In qua et narratur ornate et regio saepe aut pugna describitur, interponuntur etiam contiones et hortationes.[1]) Der Geschichtschreiber hält gewissermassen die Mitte zwischen Rhetor und Poet und nähert sich nach Quintilian sogar mehr dem letzteren: Est enim (historia) proxima poetis et quodammodo carmen solutum.[2]) Und wenn man weiss, wie weit das Gewissen der Redner in Sachen der Wahrheitsliebe ging nach Ciceros Prinzip: „Concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius,“[3]) so kann man ermessen, welcher Abstand uns trennt von der Auffassung der Alten über die Pflichten des Geschichtschreibers.[4]) Was für uns nur Beiwerk ist, gilt den Alten als Hauptsache. Ihre Historiker haschen zunächst nach literarischem Glanz; die Wahrheit der Tatsachen kümmert sie weniger, die Genauigkeit kaum, von Kritik haben sie meistens keine Ahnung. Es handelt sich hauptsächlich darum, dem Leser durch das Interesse der Erzählung, die Schönheit der Beschreibungen und den Glanz des Stils zu gefallen.

Es ist klar, dass das Mittelalter, gewissermassen als Erbe der literarischen Überlieferung des Altertums, keine

---

[1]) De leg. I. 2, 5; Or. 66.

[2]) Inst. X. 1, 31.

[3]) Brut. 42.

[4]) Über all das vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa. B. I. (Leipzig 1898) p. 81 u. ff.

neuen Bahnen auf historischem Gebiete einschlug. Im besondern war es nicht die Kritik, nach der es sich umsah. Wenn der Geschichtschreiber nicht als Annalist oder Augenzeuge die Feder führte, so wurde er Kompilator, und zwar ohne Unterscheidung, stets mehr bedacht auf den Geschmack seines Publikums als auf die ängstliche Suche nach Wahrheit. Selbst die Alten, die seine Vorbilder sein konnten, wussten nichts von den verwickelten Methoden, durch die wir heute wahr und falsch zu scheiden und die wirkliche Physiognomie einer Person oder Epoche wieder herzustellen suchen. Und dann fehlte dem einfachen Gemüt dieser halbbarbarischen Kleriker die erste Bedingung zur Ausübung der Kritik: sie waren nicht misstrauisch und argwöhnten nicht, dass ein Zeugnis eine Lüge sein und dass eine wahrscheinliche Erzählung unwahr sein konnte. Es war ein dauerndes Vermischen von Geschichte und Legende. Die Geschichte ist im Mittelalter das, was man sich erzählt, und was man in den Büchern liest.

Diese primitiven Anschauungen über die Geschichte finden sich selbstverständlich auch bei den Hagiographen wieder. Ihre Arbeit sowohl wie ihre eigenen Erklärungen legen Zeugnis davon ab. In den Vorreden zu den Heiligenleben begegnet man auch gewöhnlich Entschuldigungen, die sich auf die Unvollkommenheit der Form und die Sorge um einen schönen Stil beziehen. Der Autor beklagt oft seine Unfähigkeit und stellt sich, als fürchte er den Leser zu langweilen. Offensichtlich aber hat er keine Ahnung von den heikeln Problemen, die sich dem Historiker täglich in den Weg stellen, und mit seltenen Ausnahmen kennt er nur jene banalen Wahrheitsbeteuerungen für die Güte seiner Erzählungen, die den Leser kalt lassen, wenn sie nicht sein Misstrauen wecken.

Unter den zahlreichen Hagiographen, die wir nach der Art, wie man die historische Berufspflicht auffasste, fragen könnten, sei nur einer genannt. Es ist der Verfasser der Passion von S. Fortunata; dieser stellt gleich in den ersten Zeilen den Verruf fest, in den seine Vorgänger und Nacheiferer die Literaturgattung fallen liessen, die er betreibt: „Sanctorum martyrum passiones idcirco minoris habentur auctoritatis, quia scilicet in quibusdam illarum falsa inveniuntur mixta cum veris.“ [1]) Dieser vielversprechende Anfang ist kein Gemeinplatz, und man frägt sich mit Spannung, wie unser Autor die gewollte Glaubwürdigkeit mit der neuen Passion, mit deren Redaktion er betraut ist, vereinigen wird. Er beeilt sich, sein Geheimnis auszuliefern. „Passionem sanctissimae virginis Fortunatae hac ratione stilo propriae locutionis expressi, superflua scilicet resecans, necessaria quaeque subrogans, vitiata emendans, inordinata corrigens atque incomposita componens . . .“

So meint der Mann, welcher einsieht, dass in der Welt der Hagiographie nicht alles zum besten aussieht, das wirksamste Mittel gegen die Missbräuche sei: Verbesserung der Redaktion und des Stils. Der Gedanke, neue Forschungen anzustellen, die Dokumente zu studieren und zu vergleichen und die Zeugnisse abzuwägen, kommt ihm nicht in den Sinn.

Die Anforderungen des Publikums gingen übrigens nicht weiter. Als der Mönch Theodorich nach Rom kam, baten ihn die Kanoniker von S. Peter, sich mit dem Leben des heil. Papstes Martin befassen zu wollen, dessen Beschreibung „in tantum rusticano stilo praevaricata atque

---

[1]) Prologus ad Passionem S. Fortunatae V. et M. Mai, Spicileg. Roman. B. IV. p. 289.

falsata, quae doctas aures terrerent potius quam mulcerent"[1]) vorlag. Dies ist die klassische Klage all derer, die einen Schriftsteller zur Überarbeitung einer Biographie oder Martyrerpassion ermuntern. Sie erklären sich abgestossen von der Unebenheit des Stils. Alles übrige ist ihnen vollkommen gleichgültig.

Der Hagiograph inspiriert sich also an den geläufigen Gedanken über Geschichte. Aber er schreibt sie mit besonderem und eng begrenztem Zweck, und dieser beeinflusst den Charakter seines Werkes. Denn er erzählt nicht nur, um anzuregen, sondern vor allem, um zu erbauen. Eine neue Kunstgattung ist geschaffen, die sich zusammensetzt aus Biographie, Panegyrikus und Sittenlehre.

Die unvermeidlichen Klippen sind zu bekannt, um hier geschildert zu werden. Seiner Aufgabe gemäss ist der Lobredner keineswegs gehalten, Bilder zu malen, deren Einzelheiten der Natur entsprechen. Im voraus weiss man, dass er Idealporträts zeichnet, und er darf die Seiten, von denen aus sein Held sich minder vorteilhaft ausnimmt, verschweigen. Auch duldet das Lob eines Heiligen keinerlei Tadel; da aber die Heiligen selbst das Elend der Menschheit teilen, so wird die Aufgabe des Hagiographen, welcher nur der Wahrheit Opfer bringen will, äusserst schwierig.

Seine Glaubwürdigkeit wird in solchen Fällen viel von seinem Geisteszustand abhängen. Wenn er, immer mit der Absicht zu erbauen, sich zum Beispiel einredet, dass die Schattenseiten eines Heiligen, die vor oder sogar nach seiner Bekehrung hervortreten, mehr den Triumph der göttlichen Gnade hervorleuchten lassen, als seinen Ruhm verdunkeln, so wird er die menschlichen Schwächen seines

---

[1]) Theodorici mon. praefatio in vitam S. Martini pp. Mai a. a. O. p. 294.

Helden nicht verschweigen und wird ihn nicht von Anfang an in jene unerreichbaren Höhen erheben, welche von der Nachahmung entmutigen. Doch gibt es eine Schule von Hagiographen, die gern die Verleugnung Petri aus dem Evangelium herausschneiden würden, um die Aureole des Apostelfürsten nicht zu trüben. Diese beugen sich, mehr als es uns lieb ist, den harten Gesetzen der Kunstgattung. Bevor man sie aber als unzuverlässige Geschichtschreiber bezeichnet, muss man sich fragen, ob der Name Geschichte in unserm modernen Sinne der literarischen Gattung, die sie gepflegt, zukommt.

Dabei darf man nicht vergessen, einem andern Umstand Rechnung zu tragen, der die Situation des mittelalterlichen Hagiographen begreifen lehrt. Er kennt zwei Arten von Büchern: die einen muss man glauben — das ist die hl. Schrift in allen ihren Teilen; den andern keinen Glauben zu schenken ist erlaubt. Er weiss wohl, dass seine eigenen Schriften zu letzterer Kategorie gehören, und dass das Publikum dies wohl weiss. Die einen enthalten für ihn die absolute Wahrheit, die andern weichen davon manchmal ab, und diese Überzeugung kommt ihm gegenüber der historischen Wahrheit zugute. Daher die erheuchelte Entrüstung, die man so oft bei Hagiographen sieht, gegen die, welche ihren Geschichten keinen Glauben schenken. Sie verrät den Mann, der kein ganz gutes Gewissen hat.

§ 2.

Die Quellen. — Unterschiebungen. — Schriftliche Überlieferung. — Mündliche Tradition. — Bildliche Überlieferung. — Überreste der Vergangenheit. — Auswahl der Quellen. — Auslegung derselben. — Inschriften. — Benützung der verschiedenen Urkundenklassen.

Wir haben eben gesehen, wie unsere frommen Schriftsteller, immer mit dem Anspruch, Geschichtschreiber zu

sein, im allgemeinen ihre Rolle auffassten. Es bleibt uns übrig, zu prüfen, wie sie dieselbe ausübten, und welche historischen Grundlagen wir in ihrem Werk zu suchen haben. Es handelt sich wie immer darum, in jedem einzelnen Fall die doppelte Frage zu lösen: Über welche Quellen verfügten sie und welchen Gebrauch haben sie davon gemacht?

Im allgemeinen geben sie sich keine Mühe, uns selber zu sagen, wo sie geschöpft haben; sie scheinen aber manchmal mit einer gewissen Eigenliebe, die man auch bei den Alten findet, ihre Quellen verheimlichen zu wollen. Sie nehmen keinen Anstand, sich als Augenzeugen aufzuspielen, wo sie nur aus geschriebenen Vorlagen [1]) schöpften oder gar erfunden haben. Denn wenn glaubwürdige Berichterstatter [2]) gelegentlich den kanonischen Satz verwenden (I. Joh. I. 1): „Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus“ usw., so haben sich Betrüger gefunden, die damit Missbrauch getrieben haben. [3]) Ebenso haben manche sich die Formel Eusebs angeeignet, die er bei Anlass der diokletianischen Verfolgung in Palästina braucht: ὁ καθ᾽ ἡμᾶς διωγμός [4]) und haben sich damit als Zeitgenossen ausgegeben. [5]) Hauptsächlich hat man sich vor unseren Autoren in acht zu

---

[1]) Ein Beispiel bietet ein Schreiber der karolingischen Zeit, der das Leben des hl. Johann von Réomé († 544) von Jonas überarbeitete, in folgendem Satz: Et ne quis hoc fabulosum putet esse, quod dicimus, referente viro venerabili Agrippino diacono, ipsius Agrestii filio, cognovimus. Vgl. M. G. Scr. rer. Merov. B. III. p. 504.

[2]) Passio Perpetuae I. 5.

[3]) Passio S. Andreae n. I; Bonnet, Acta apostolor. apocrypha B. II. 1. p. 1; vgl. Acta Barnabae n. 1, ebenda B. II. 2 p. 292.

[4]) De martyribus Palästinae 3, 6, 8. Vgl. Analecta Boll. B. XVI. p. 122, 127.

[5]) Passio S. Sebastianae n. 1. Acta SS. Jun. B. VI. p. 60.

nehmen, wenn sie behaupten, Schreibtäfelchen gefunden zu haben.[1])

Die Hagiographen hielten die literarische Fiktion, die darin bestand, unter dem Namen eines Schülers des Heiligen zu schreiben, für erlaubt, um ihren Erzählungen mehr Gewicht zu verschaffen. Beispiele dafür sind sehr häufig. Eurippus, der angebliche Schüler des Täufers ist bekannt;[2]) ferner Pasikrates, der Diener des heil. Georg,[3]) Augarus, der Schreiber des heil. Theodor,[4]) Athanas, der Stenograph der heil. Katharina,[5]) Nilus, der Gefährte des heil. Theodot,[6]) Theotimus, der der heil. Margareta,[7]) Evagrius, der Schüler des heil. Pankraz von Tauromenium,[8]) Florentius, der Diener der heil. Cassiodor, Senator und Dominata,[9]) Gordian, der Diener von S. Placid,[10]) Enoch, der Zeuge der Taten von S. Angelus.[11]) Diese Liste könnte leicht verlängert werden.

Gern hat man auch eine Geschichte unter den Schutz eines bekannten Namens gestellt, so die Passion der heil. Menas, Hermogenes, Eugraphus, die S. Athanas unter-

---

[1]) Die Gewohnheit war schon den Romanschriftstellern des Altertums eigen. E. Rohde, Der griech. Roman p. 271.

[2]) A. Vassilier, Anecdota Graeco-Byzantina (Moskau 1893) p. 1.

[3]) Bibl. hagiogr. graeca p. 47 n. 3. 6.

[4]) Analecta Boll. B. II. p. 359.

[5]) Vite au Passions des saints Ecatérine et Pierre d' Alexandrie Paris 1897 p. 23.

[6]) Acta SS. Mai B. IV. p. 149. Vgl. Analecta Boll. B. XXII. p. 320—328.

[7]) Acta SS. Jul. B. V. p. 31—32.

[8]) Catal. codd. hag. graec. bibl. Vatic. (Brüssel 1899) p. 132.

[9]) H. Delehaye, Saint Cassiodore, Mélanges Paul Fabre (Paris 1902) p. 44.

[10]) Acta SS. Okt. B. III. p. 114—138.

[11]) Acta SS. Mai B. II. p. 803—830.

schoben worden sind;[1] die Geschichte des Bildes von Camuliana wird S. Gregor von Nyssa zugeschrieben und so fort.[2]

Also nicht die Hagiographen selbst, sondern ihr Werk muss man fragen, wenn es gilt, die Bestandteile der Legenden blosszulegen.

Die Klassifizierung der Geschichtsquellen, wie sie Droysen vorgeschlagen hat, lässt sich bequem auf die Hagiographie anwenden. Diese Quellen zerfallen in zwei grosse Kategorien: die Überlieferung und die Denkmäler oder Überbleibsel der Vergangenheit.

Die erste umfasst die geschriebene Tradition, die Berichte, Jahrbücher, Chroniken, Memorien, Biographien, historischen Inschriften und andere Schriften verschiedenen Charakters. All diese Gattungen von Dokumenten haben, wie kaum bemerkt zu werden braucht, den Hagiographen je nach den Umständen zur Verfügung gestanden. Aber es wäre falsch, zu glauben, die Armut an Zeugnissen habe sie je verhindert, als Geschichtschreiber aufzutreten, oder habe sie abgehalten ein Heiligenleben zu schreiben. Man darf nicht schliessen, dass sie gut unterrichtet waren, weil sie dem Leser reichliche Mitteilungen machen. Wir werden unten sehen, wie sie die Lücken der Quellen ersetzten.

Auch das ist ein vielverbreiteter Irrtum, wenn man behauptet, in den ersten Jahrhunderten habe man zahlreiche authentische Relationen aller Martyrer, die öffentlich verehrt wurden, besessen und daraus zu schliessen, dass die offenbar später entstandenen Akten auf eine zeitgenössische Originalredaktion zurückgehen.

---

[1]) Analecta Boll. B. XVIII. p. 405.

[2]) E. v. Dobschütz, Christusbilder p. 12.

Die afrikanische Kirche steht in dieser Beziehung, angesichts besonderer Umstände besonders günstig da. Aber auch ihren Reichtum an alten Akten darf man nicht übertreiben. S. Augustin sagt von S. Stephan, dessen Martyrium in der Apostelgeschichte überliefert ist, folgende bezeichnenden Worte: „Cum aliorum martyrum vix gesta invenimus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, huius passio in canonico libro est.“ [1]) Dennoch ist richtig, dass der durchschnittliche Wert der hagiographischen Berichte Afrikas hoch über dem steht, was die meisten andern Kirchen uns hinterlassen haben.

Diese ganz ungewöhnliche Stellung Afrikas hat man mit Unrecht auch für andere Gegenden beansprucht. Auf das Zeugnis eines Textes, der seither auf seinen wirklichen Wert zurückgeführt worden ist, haben verschiedene Gelehrte auf die Existenz einer ganzen Zunft von Notaren geschlossen, welche in der römischen Kirche zur Zeit der Verfolgungen die Märtyrerakten gesammelt hätte; [2]) und um den Berichten des römischen Legendar historische Autorität zu verleihen, auf die es kein Recht hat, haben manche diese angebliche Korporation seltsam missbraucht. Sicher ist, dass man im IV. Jahrhundert, als Papst Damasus die berühmten Inschriften auf die Martyrergräber setzte, die Geschichte der meisten Blutzeugen Roms nicht kannte. Als sich das Bedürfnis geltend machte, sie umständlich vorzulesen, mussten die Hagiographen auf eine geschriebene Unterlage verzichten, weil eine solche nicht vorhanden war.

Eine andere Quelle war die mündliche Überlieferung. Berichte der Augenzeugen und Zeitgenossen, Berichte mittel-

---

[1]) Sermo 315 n. 1. P. L. B. XXXVIII. p. 1426.

[2]) Duchesne, Liber pontif. B. I. p. C—CI.

barer Zeugen, Erzählungen, die im Volk umliefen, kurz, alle historischen oder legendären, nicht niedergeschriebenen Elemente, die der Redaktor eines Heiligenlebens verwenden konnte. Aber viel öfter haben sich die Hagiographen zufrieden geben müssen mit Traditionen, die durch langes von Mund zu Mundgehen entstellt waren. Oben haben wir die unbewussten Umgestaltungen kennen gelernt, welche eine Tatsache in der Erinnerung des Volks durchmacht, und gesehen, um welche Auswüchse sich die Geschichte eines Helden oft bereichert. Der Hagiograph steht häufig vor legendenhaften Berichten, und die sind dann das einzige, was die mündliche Überlieferung ihm bietet.

Es ist kaum nötig, darauf hinzuweisen, dass es nicht immer leicht ist, die genaue Herkunft der legendären Züge, die ein Hagiograph übernommen hat, nachzuweisen. Sie können ihm ebenso gut wie durch den Volksmund durch literarische Tradition eingeflösst sein; oft kann er aus dem Eigenen Dinge beigefügt haben, die wir versucht sind, als Resultat einer kollektiven Tätigkeit zu betrachten. Denn das, was ein ganzes Volk schliesslich gesagt hat, muss notgedrungen einmal zuerst von einem Individuum ausgesprochen worden sein, und warum soll dieser Mensch, der den Legendenzug zuerst formuliert hat, nicht der Hagiograph, der die Feder führte, gewesen sein? Mit diesem Vorbehalt müssen wir die mündliche Überlieferung, die wir in den geschriebenen Dokumenten sammeln, behandeln.

Die bildliche Tradition darf nicht vergessen werden, denn sie spielt eine wichtige Rolle in der Hagiographie. Die Künstler suchen im allgemeinen ihre Eingebungen in der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung. Aber umgekehrt speisen sich diese beiden Quellen aus den Schöp-

fungen der Maler und Bildhauer, die ihnen in anderer Form zurückgeben, was sie bei ihnen entlehnt haben. Wir wissen bestimmt, dass gewisse Legendenschreiber sich unmittelbar inspiriert haben an Gemälden oder Mosaiken, die sie vor Augen hatten, wie z. B. Prudentius in der Beschreibung des Martyriums von S. Hippolyt.[1]) Die Lobrede auf die heil. Euphemia von Asterius von Amasea ist nichts anderes als die Beschreibung einer Freskenfolge,[2]) und im Panegyrikus des heil. Theodor, der Gregor von Nyssa zugeschrieben wird, lenkt der Redner die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf die Wandgemälde der Basilika.[3]) Mehr als eine Legende schuldet ihren Ursprung, wie wir sehen werden, dem Einfall eines Künstlers oder der irrtümlichen Auslegung einer ikonographischen Einzelheit.

Gewisse Hagiographen haben von der bildlichen Überlieferung einen recht unerwarteten Gebrauch gemacht. Eine gewisse Zahl von Biographien berühmter Heiligen schliesst in den Synaxarien der griechischen Kirche mit einer sehr ins einzelne gehenden Porträtschilderung, die so genau ist, dass sie von einem Augenzeugen herzurühren scheint. Schaut man aber näher zu, so erkennt man, dass die Beschreibungen einem jener Handbücher der Malerei entlehnt sind, in denen die byzantinischen Künstler alle Züge der starren Physiognomie ihrer Heiligen fanden.[4]) Würde man diese Herkunft der Schilderungen nicht kennen, so könnte man diesen Porträts einen übertriebenen Wert beilegen.

Das ist, was die Tradition unter all ihren Gestalten

---

[1]) Peristeph. XI.
[2]) P. G. B. XL. p. 336.
[3]) P. G. B. XLVI. p. 737.
[4]) Vgl. Synaxar. eccl. Cpl., Propyläum ad Acta SS.Nov. p. LXVI.

dem Hagiographen liefern kann: ein mehr oder minder getreues Bild der Vergangenheit und eine gewisse Physiognomie der Persönlichkeiten. Aber die Vergangenheit hat uns gelegentlich etwas von sich selbst hinterlassen, wie ein Gebäude, ein Gerät, eine authentische Urkunde. Auch von den Heiligen haben wir oft mehr als die Erinnerung; es sind ihre Reliquien, ihre Heiligtümer, ab und zu ihre Schriften. An all dem inspiriert sich der Historiker; der Hagiograph hat oft nur diese Dokumente, diese Trümmer der Vergangenheit, den heiligen Leib, das von den Pilgern besuchte Grab, das alljährlich am Anniversar gefeierte Fest. Aber er weiss, dass dies für die begehrliche Neugier der Menge zu wenig ist. Wenn er sie trotzdem befriedigt, errät man, was er im Stande ist hervorzubringen.

Die gewöhnlichen Quellen der Information des Hagiographen wären hiemit aufgezählt. Setzen wir also voraus, er sei reichlich ausgerüstet, und suchen wir ihn an der Arbeit zu beobachten. Seine Geistesrichtung wird sich in der Auswahl der Dokumente und Berichte, in der Auslegung, die er beifügt, und den Schlüssen, die er zieht, zeigen.

Vor allem dürfen wir von unserm Gelehrten, der sich Beschränkung auferlegen und seine Vorliebe aussprechen muss, keine kritische Auswahl erwarten. Er hat nicht gelernt, Zeugnisse zu wägen, und für ihn sind alle Quellen gleichwertig. Auch vermischt er ohne Unterschied historische Elemente und legendenhafte Züge, und zu allerletzt würde er diese opfern, wenn er nicht alles sagen oder schreiben kann.

Zwei Legendensammlungen, die eine entstanden in der Morgenröte des Mittelalters, die andere auf dessen Höhe-

punkt, gestatten uns, das Verfahren der frommen Schreiber, die sich der Knappheit befleissen mussten, mitten im Leben zu erfassen. Es sind die Bücher Gregors von Tours über die Märtyrer und die Confessoren und die goldene Legende. Beide verfügten über reiches Material. Beide aber verschmähen das, was uns am meisten interessiert hätte, um mit Vorliebe bei den ausserordentlichen und stark legendären Zügen zu verweilen.[1])

Darin folgt der Hagiograph nur dem Geschmack des Volkes, das, wie wir gesehen, instinktiv angezogen wird von allem, was wunderbar und greifbar ist; und vielleicht müssen wir dieser Tendenz den Verlust so vieler echter Akten von sehr populären Heiligen zuschreiben. Ohne zu behaupten, es hätten jemals geschriebene Berichte über die berühmten Martyrien der heil. Theodor und Menas, deren Kult lokal festgestellt ist, existiert, scheint es doch natürlich, dass das ausserordentliche Interesse der Menge die Hagiographen veranlasst habe, die nüchternen Akten zu vernachlässigen oder auszuschliessen auf Kosten der beliebten fabelhaften Züge, welche in Umlauf waren. Es ist übrigens eine sich stets gleichbleibende Tatsache, die aus dem Studium der Manuskripte hervorgeht, dass das mittelalterliche Publikum zwischen einem rein historischen Stück und einer phantastischen und mit Fabeln gespickten Bearbeitung keinen Augenblick zögerte. Fast immer ist die kompliziertere Redaktion in einer grösseren Zahl von Handschriften erhalten, während die

[1]) Dieselbe Liebhaberei zeigt sich deutlich im griechischen Leben des hl. Gregor des Grossen, das, wie wir darzulegen versucht haben (Analecta Boll. B. XXIII. p. 449—454), mit ausgewählten Auszügen, welche die griechischen Mönche des Coelius nach Konstantinopel gesandt hatten, hergestellt wurde.

primitive Niederschrift in einem einzigen Exemplar auf uns gekommen ist.[1])

Der historische Wert einer Arbeit besteht aber nicht allein in der Auswahl der Quellen, sondern auch in der Auslegung und Behandlung derselben. Wenn es nicht zu weit führen würde, könnten wir hier darlegen, was alles die Hagiographen und ihre Helfer imstande waren, aus Quellen, deren Interpretation keinerlei besondere Fähigkeiten verlangt, zu machen. Die allerklarsten Texte können missverstanden werden und als Ausgangspunkt dienen für die unglaublichsten Schlüsse. Beschränken wir uns auf ein paar Beispiele.

Die scillitanischen Martyrer haben am 17. Juli 180, zu Anfang der Regierung des Commodus, den Tod erlitten. Der Text der Akten sagt dies sehr deutlich am Anfang: Praesente bis et Condiano consulibus XVI kal. Augustas. Der erste Name wurde falsch verstanden und von irgend einem als Particip aufgefasst. Dieses wurde dann durch ein ähnliches oder vermeintlich gleiches, wie praesidente, praestante, existente ersetzt. Aus Condianus wurde Claudianus, dann Claudius; dieser wird mit dem Consul des Jahres 200 identifiziert. Damals aber regierten zwei Kaiser zusammen. Der im Text genannte imperator liess sich leicht in imperatores umwandeln. Es blieb nur noch ührig, deren Namen Severus und Caracalla, beizufügen. Das tat man, ohne an die Verwirrung zu denken, welche diese scheinbar berechtigte Korrektur in die Chronologie der Verfolgungsgeschichte

---

[1]) Die Verifikation ist leicht vorzunehmen an Hand der Kataloge von hagiographischen Manuskripten griechischer und lateinischer Zunge wie sie seit 1882 beinahe in jedem Bande der Analecta Boll. veröffentlicht werden.

bringen musste. So teuer kam das Unvermögen, einen Namen von einem Partizip zu unterscheiden, zu stehen.[1])

Wenn der heilige Bekenner, der durch St. Alban von Jerusalem gerettet worden ist, den Namen Amphibalus bekommen hat, so geschah dies, weil Gottfried von Monmouth eine Kasel für einen Menschen gehalten hat.[2])

In der Passion des heil. Fructuosus und seiner Gefährten liest man folgendes merkwürdige Zwiegespräch zwischen dem Richter Aemilian und dem Märtyrer: Episcopus es? Fructuosus episcopus dixit: Sum. Aemilianus dixit: Fuisti. Et iussit eos sua sententia vivos ardere. Ein Kopist hat den Sarkasmus des Richters nicht verstanden und hat fustibus statt fuisti gelesen. Aber dies Wort allein wollte nichts sagen; unser Hagiograph hat also tapfer ergänzt: fustibus eos sternite, indem er eine neue Marter für den Blutzeugen ersann, um seine falsche Lesung zu decken.[3])

Vielleicht ist es auch ein leichter Irrtum eines Kopisten, der aus einem natürlichen Vorfall, der in den Akten der heil. Marciana erzählt wird, ein Wunder gemacht hat. Ein Löwe, der in die Arena losgelassen wurde, stürzte sich wütend auf sie, erhob sich und schlug seine Pranken auf ihre Brust; dann beschnupperte er sie und liess sie unberührt: Martyris corpus odoratus eam ultra non contigit.[4]) Der Autor einer Hymne zu Ehren S. Marcianas wirft adorare und odorare zusammen, wenn er nicht mit Absicht das

---

[1]) Diese Folge von Änderungen ist sehr gut dargelegt worden von P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne B. I. (Paris 1901) p. 62.

[2]) J. Loth, Saint Amphibalus, Revue Celtique B. II. (1890) p. 348—349.

[3]) Acta SS. Jan. B. II. p. 340.

[4]) Acta SS. Jan. B. I. p. 569.

Gemälde der Hagiographen vervollständigt hat, als er schrieb:

Leo percurrit percitus
Adoraturus veniens
Non comesturus virginem. [1])

Es darf nicht unterlassen werden, auf eine Reihe schwerer Irrtümer hinzuweisen, die auf die Sorglosigkeit der Redaktoren von Synaxarien und Martyrologien beruhen; diese pflegten in summarischem Verfahren Schwierigkeiten, die bei ihrer Kompilationsarbeit aufstiegen, zu erledigen. So ist nichts unwahrscheinlicher als das Fest des heil. Babylas mit seinen drei Kindern neben dem andern heil. Babylas mit vierundachtzig Gefährten, welche ungefähr dieselbe Geschichte haben. Der Ursprung dieser Verdoppelung beruht auf der Abkürzung zweier Buchstaben, die für Zahlzeichen angesehen worden sind. Ein Augenblick des Nachdenkens hätte genügt, um die Lesung richtig zu stellen. Unsere Gelehrten hielten es für bequemer, die Reihe der Heiligen zu verlängern. [2]) Dieselben haben die drei Gruppen von SS. Cosmas und Damian erfunden, ohne die Ungereimtheiten zu bemerken, die sie zum Vergnügen begingen. [3]) Neben solchen Ausschweifungen erscheint die Verdoppelung des heil. Martin infolge einer Frage des Datums ein verzeihlicher Fehler. [4]) Wahrscheinlich ist dem

---

[1]) A. a. O. p. 570. Vgl. E. Leblant, Les Actes des Martyrs p. 30.

[2]) Les deux saints Babylas, Analecta Boll. B. XIX. p. 5—8.

[3]) „Man muss wissen," sagen ernsthaft die Synaxarien, „dass drei Märtyrergruppen namens Cosmas und Damian existieren: nämlich die unter Diokletian Enthaupteten aus Arabien, die unter Carinus Gesteinigten von Rom und die Söhne der Theodota, die in Frieden gestorben sind." Synaxar. eccl. Cpl. 1. Juli p. 791.

[4]) S. Martin, Bischof von Terracina (von Tours) am 10. Nov.; S. Martin, Bischof in Frankreich, am 10. Nov. Synaxar. p. 211, 217.

doppelten heil. Theodor der Griechen und der Lateiner ähnlicher Ursprung zuzuschreiben.[1]) Die beiden Festtage sind wohl an der Entstehung zweier Legenden schuld, und es scheint, dass die Gelehrten der Fehler trifft. Denn das Volk vereinfacht, wie wir gesehen haben, systematisch die Dinge; es macht eher aus zwei Personen eine als umgekehrt aus einer zwei.

Wir wollen nicht auf die seltsamen Erklärungen zurückkommen, welche die Vorstellung des Volks angesichts gewisser bildlicher Monumente, die es nicht verstand,[2]) geschaffen hat. Die Hagiographen haben sie gern aufgenommen und ihnen in ihren Schriften die Weihe gegeben. Wenn das Volk die Fabel von den Kephalophoren erfunden hat, so hat der Hagiograph sie verbreitet und ihr das besondere Gewicht verliehen, welches die Einfältigen allem, was geschrieben ist, beilegen.

Mit Recht hat man darauf hingewiesen, dass sehr wahrscheinlich die Passion des heil. Eleutherius[3]) teilweise durch den Anblick von Gemälden und Mosaiken eines Heiligtums inspiriert ist. Besonders die Szene, in der Eleutherius auf erhöhtem Sitz den Tieren, die ihn umgeben, predigt, lässt an die wohlbekannten Orpheusdarstellungen denken. Eine Einzelheit ist höchst interessant: der Erzähler sagt, dass die zuhörenden Tiere, da sie Gott nicht durch ihre Stimme loben konnten, den rechten Fuss erhoben. Offen-

---

[1]) Die Griechen feiern S. Theodor (Stratelates) am 8. Februar, den andern (tiro) am 17. desselben Monats. Die Lateiner feiern die beiden Heiligen am 7. Februar bezw. am 9. November.

[2]) Oben p. 46—47.

[3]) Pio Franchi de' Cavalieri, I martirii di S. Theodote e di S. Ariadne. (Studi e Testi 6) p. 149—161.

bar hatte er auf dem Mosaik die Tiere einherschreiten gesehen.[1])

Unsere Gelehrten mussten sich oft über weit schwierigere Probleme aussprechen, und man frägt sich, ob ihre gesuchten Lösungen — es handelt sich um eine ganz relative Wissenschaft — so gut sind wie die Erklärungen der unwissenden Menge. Wir aber, die wir uns den Kopf zerbrechen, um mit Hilfe besserer Handschriften die ursprünglichen Lesungen des hieronymianischen Martyrologs herzustellen, — und das meistens ohne Erfolg, — wir sollten nicht staunen über die kleinen Versehen unserer Vorfahren auf diesem Gebiet, wenn sie aus der dreiundachtzigsten Meile einer römischen Strasse, LXXXIII mil(iario), dreiundachtzig Martyrersoldaten gemacht haben, LXXXIII mil(ites).[2]) Unter dem 11. Juni liest man im Hieronymianum ohne Mühe: Romae via Aurelia miliaro V Basilidis. Tripoli Magdaletis. Es ist die zweiteilige Anzeige eines römischen und eines phönizischen Martyrers. Im Mittelalter hat man daraus eine Gruppe von drei Martyrern: Basilidis, Tripodis et Magdalis und aus einem leicht entstellten Stadtnamen einen neuen Heiligen gemacht.[3])

Die Alten waren auch mittelmässige Kenner der Epigraphik. Sie übersetzten das klassische B(onae) M(emoriae) mit B(eati) M(artyres).[4]) Gelegentlich lasen sie auf der Grab-

---

[1]) A. a. O. p. 145.

[2]) Analecta Boll. B. XIII. p. 164.

[3]) Eine Darstellung der Translation der drei Martyrer, zitiert von dem Priester Leo im Prolog der Passion von SS. Rufus und Respicius, ist verloren gegangen. A. Mai, Spicileg. Rom. B. IV. p. 292. Ein alter Autor behauptet, die Leiber seien von Honorius III. der Basilica S. Maria in Trastevere geschenkt worden. A. Mastelloni, La Traspontina (Napoli 1717) p. 93.

[4]) Ein Beispiel bei G. Finazzi, Delle iscrizioni cristiane anteriori al VII secolo appartenenti alla chiesa di Bergamo, Florenz 1873, p. 16,

schrift eines Bischofs das Wort sanctus, was früher nur ein Ehrentitel, etwa wie „Seine Heiligkeit“ oder „Seine Gnaden“ war, und kein Mensch hat ihnen gesagt, dass zur Zeit der Entstehung der Inschrift dieses Wort nicht die ihm später erst unterlegte Bedeutung hatte. Irrtümer dieser Art haben mehr als einer dunkeln Persönlichkeit zu einem billigen Nimbus verholfen.[1]) Doch sind das Irrtümer, die auch im Jahrhundert des Corpus inscriptionum vorgekommen sind.

Nur zu oft hat die Epigraphik den Hagiographen plumpe Fallen gestellt, in die sie ohne weiteres gefallen sind.[2]) Auf einer Grabschrift wurde eine Jungfrau digna et merita, nach einer zeitweise geläufigen Formel, genannt. Nun gab es eine heil. Emerita, die im zweiten Epithet erkannt wurde. Aus dem ersten wurde natürlich eine weitere

---

30, 41; A. Mazzi, I martiri della chiesa di Bergamo, Bergamo 1883, p. 14. Andere Beispiele der Art haben wir im Artikel: S. Cassiodor, Mélanges Paul Fabre p. 40—50 zusammengestellt. Einige Dutzend Inschriften mit der Abkürzung B. M. haben den Gelehrten Sardiniens ebensoviele Märtyrer geliefert. So wurde Hic jacet b. m. Speratus gelesen: Hic jacet beatus martyr Speratus und so fort. Eine merkwürdige epigraphische Galerie, nach solchen Prinzipien hergestellt, findet sich bei D. Bonfant, Triumpho de los santos del regno de Cerdena, En Caller 1635 u. fol.

[1]) Vgl. Analecta Boll. B. XVIII. p. 407—411.

[2]) Es brauchte oft nur ein Wort oder noch weniger zur Entstehung der unglaublichsten Legende. In der Inschrift: C. Julius, L. F. Cäsar. Strabo aed. cur. q. tr. mil. bis. X vir. agr. dand. adtr. iud. pontif. (C. I. L. B. I. p. 278) wurden die beiden letzten Worte IVD(aeorum) PONTIF(ex) gelesen, und man dachte sogleich an den Friedensvertrag zwischen Juden und Römern, „quod rescripserunt in tabulis aereis“ (1 Makes VIII. 22). Daher die genaue Angabe der Mirabilia (vgl. Jordan, Topogr. der Stadt Rom B. II. p. 470-471): In muro S. Basilii fuit magna tabula aenea, ubi fuit scripta amicitia in loco bono et notabili, quae fui, inter Romanos et Judaeos tempore Judae Machabaei. Man beachte, dass die fragliche Inschrift keineswegs in Bronze, sondern auf Marmor geschrieben war.

Heilige, Digna, deren Gefährtin. Bald war auch eine dramatische und sehr umständliche Geschichte des edlen Geschwisterpaars fertig.[1] Aus der falsch verstandenen damasinischen Inschrift auf SS. Felix und Adauctus machte man einen Roman von hervorragender Unwahrscheinlichkeit, welcher die Existenz zweier Brüder und Martyrer namens Felix voraussetzt.[2] Eine falsche Interpretation einer andern damasinischen Inschrift[3] liess die Legende von den Orientalen, die nach Rom kamen, um die Reliquien von Peter und Paul zu stehlen, entstehen. Discipulos oriens misit, schreibt Damasus, indem er nur an Jünger Christi, die aus dem Orient kommen, um den Römern das Evangelium zu bringen, denkt. Die Inschrift von S. Agnes[4] — und ohne Zweifel viele andere[5]) haben ebenfalls neue Einzelheiten der Einbildungskraft der Hagiographen blossgelegt.[6]

Ein interessantes Beispiel einer Legende, die ganz auf der Lesung einer Inschrift beruht, ist die von Abercius. Seine Reisen waren erwähnt durch die berühmte Grabschrift; die symbolische Königin wurde zur Kaiserin Faustina, und die Ursache der Reise wurde die Heilung einer besessenen Prinzessin.[7] Vermittelst einiger Episoden, die so

---

[1] Analecta Boll. B. XVI. p. 30—40.

[2] A. a. O. p. 19—29.

[3] Ihm, Damasi epigrammata n. 26.

[4] Ihm, a. a. O. n. 40.

[5] Noch vor kurzem hat P. Bonavenia aus der Inschrift von SS. Protus und Hyacinthus (Ihm n. 49) den Beweis ableiten wollen, dass die Akten der hl. Eugenia „un fondo di vero da atti piu antichi e sinceri“ enthalten. Nuovo Bull. di archeol. christ. B. IV. (1898) p. 80. Wer an den damasinischen Sprachgebrauch gewöhnt ist, wird diese Illusionen nicht teilen.

[6] Vgl. Pio Franchi de' Cavallieri, S. Agnese nella tradizione e nella leggenda (Roma 1899) p. 35.

[7] Der Diakon Cyriacus wird nach den Marzellusakten zum selben Zweck nach Rom berufen; es handelt sich um einen Gemein-

zusagen nur Reminiszenzen sind, hat der Hagiograph eine sehr ausführliche Geschichte hergestellt, die grossen Erfolg hatte.[1]) Trotzdem darf man ernste Zweifel gegenüber dem Episkopat des Abercius wie gegenüber dem überlieferten Kult, den ihm die Vaterstadt erwiesen haben soll, hegen.[2])

Aber die irrtümliche Auslegung der Inschriften, der bildlichen Monumente und anderer Reste des Altertums hat nicht nur Legenden geschaffen und nicht nur im Mittelalter gewirkt. Fast alle Gelehrten vor de Rossi, welche die römischen Katakomben betraten, ohne sichere Kriterien der Kultzentren zu besitzen, glaubten heilige Leiber in zahllosen Gräbern zu finden, vor denen kein Pilger der alten Zeit jemals stehen geblieben wäre.[3]) Diese wenigstens zweifelhaften Reliquien wurden eifrig gesucht, und man wollte sich häufig nicht mit dem Namen, der auf der Marmorplatte stand, begnügen. Nach dem Vorbild der alten Passionen schuf man Leidensgeschichten, die hinreichend wahrscheinlich klangen und sicher der frommen Neugier der Gläubigen genügten. Das bekannteste Beispiel ist das der heil. Philomena, deren unbedeutende Grabschrift die geistvollsten Kombinationen gezeitigt und die Grundlagen zu einer sehr aus-

---

platz, der auch in den Akten der hl. Veit, Tryphon, Positus, den Viten der hl. Mathurin und Naamatius vorkommt. Analecta Boll. XVI. p. 76.

[1]) Acta SS. Okt. B. IX. p. 485—493; L. Duchesne, S. Abercius, Revue des questions historiques B. XXXIV. (1883) p. 5—33; Analecta Boll. B. XVI. p. 76. Ein nützlicher Beitrag zur Kritik der Abercius-Akten findet sich bei F. C. Conybeare, Talmudic elements in the Acts of Abercius, The Academy, Juni 6. 1896, p. 468—470.

[2]) Analecta Boll. B. XV. p. 333.

[3]) Über die Katakombenreliquien existiert ein Dekret von Leo XIII. vom 21. Dez. 1878. Vgl. Duchesne, Les corps saints des catacombes.

führlichen Erzählung mitsamt dem Verhör der Martyrer geliefert hat.[1])

Falsche Identifikationen geographischer Namen haben ebenfalls Irrtümer herbeigeführt, die freilich weniger schwere Folgen hatten, da sie nicht Kulte geschaffen, sondern nur lokalisiert haben. Die Lesung Caeae Antonina statt Nicaeae schien z. B. der Stadt Cea in Spanien das Recht auf S. Antonina zu verleihen.[2]) Die Bewohner von Scilla in Kalabrien bildeten sich ein, die Scillitanischen Martyrer könnten nur von ihrer Stadt ihren Namen ableiten. Aber die Leute von Squillace protestierten gegen diese Gleichsetzung und nahmen die Scillitanischen Martyrer als Mitbürger in Anspruch. Sie verfochten ihre Praetentionen mit solcher Sicherheit, dass die Kongregation der Riten 1740 sie autorisierte, die Messe und ein Offizium des heil. Speratus und seiner Gefährten zu feiern.[3]) Anderwärts mühte man sich ab, um zu beweisen, dass S. Paul das Land besucht habe, wie folgender Titel eines Werks von Giorgi beweist: D. Paulus apostolus in mari, quod nunc Venetus Sinus dicitur, naufragus et Militae Dalmatensi insulae post naufragium hospes, sive de genuino significatu duorum locorum in Actibus apostolorum.[4]) Diese, zwar neuern, Beispiele lassen das Verfahren der mittelalterlichen Hagiographen, die vor anscheinend unlösbaren Problemen standen, wohl begreifen.

---

[1]) Analecta Boll. B. XVII. p. 469. Eine neue Entdeckung Marucchis, Osservazioni archeol. sulla iscrizione di S. Filomena (Rom 1904), nötigt zum Schluss, dass das berühmte Epitaph Pax tecum Filumena nicht dasjenige der oder vielleicht des Verstorbenen, dessen Grab es bis zur Translation verschloss, gewesen ist. Vgl. Analecta Boll. B. XXIV. p. 119—120.

[2]) Acta SS. März B. I. p. 26.

[3]) Fiore Della Calabria illustrata, Neapel 1743 B. II. p. 27—28.

[4]) Venedig 1736 in 4°.

Bis dahin haben wir den Hagiographen vor seinen historischen Quellen gesehen. Er hat sie ausgewählt und hat sich überlegt, was er daraus machen kann. Wie verwertet er nun seinen Stoff?

Dies hängt natürlich von seinen besondern Fähigkeiten und seinem persönlichen Geschmack ab. Handelt es sich um geschriebene Quellen, so ziehen wir ohne Zögern denjenigen vor, der so sklavisch wie möglich und so getreu wie möglich kopiert, so wenig wie möglich weggelassen und nur das Allernötigste von dem Seinen beigefügt hat. Es gibt Fälle, in denen der Hagiograph sich mit dieser bescheidenen Rolle zufrieden gab, und wir besitzen ein merkwürdiges Beispiel in der Sammlung des Metaphrastes. Die sattsam bekannte Vita der heil. Theoktista, geschrieben durch einen Augenzeugen, ist fast buchstäblich abgeschrieben und nur mit einer neuen Vorrede versehen worden. Wenn aber der neue Redakteur — falls er diesen Namen verdient — sich im Prolog mit schönen Allgemeinheiten begnügt, ohne den Leser über seine Arbeitsweise aufzuklären, so hat er verstanden, eine der schwierigsten Fragen der Literaturgeschichte zu verwirren, nämlich die des Metaphrastes.[1]) Da er sich als Verfasser eines mit persönlichen Einzelheiten gefüllten Stückes ausgab, mussten diese Einzelheiten naturgemäss auf ihn bezogen werden und hatten zur Folge, dass er ein halbes Jahrhundert älter wurde. Den Schriftstellern, die sich mit dieser Ungeniertheit das Eigentum anderer aneignen, geben wir heutzutage einen häss-

---

[1]) Vgl. was wir darüber in La vie de Saint Paul le jeune et la chronologie de Métaphraste, Revue des questions historiques, Juli 1893, gesagt haben.

lichen Namen. Im Mittelalter aber kümmerte man sich wenig darum, als Plagiator zu gelten.

In den meisten Fällen hat der Hagiograph seinen Stoff vor- und zubereitet und ihm gewissermassen seinen persönlichen Stempel aufgedrückt. Er brachte ihn in schöne Ordnung, kleidete ihn in glatten Stil ohne Sorge um den gefährdeten urkundlichen Charakter; dann erweiterte er, kombinierte die verschiedenen Seiten und schuf ein Erzeugnis, das zwar nicht originell war, aber doch mit Recht als sein Werk durfte bezeichnet werden.

Es wäre, wie man leicht begreift, schwierig, die allgemeinen Vorlagen einer so ausgedehnten und so gemischten Literatur klar und bündig darzustellen. Die Benützung der Quellen und die Methoden der Anordnung können bei einem Autor oder innerhalb einer eng verwandten Gattung von Stücken studiert werden;[1]) nicht aber kann dies geschehen in der Gesamtheit der Berichte, die durch die Hagiographen aller Zeiten und Länder auf dem unbegrenzt weiten Feld zerstreut worden sind. Immerhin kann man ihnen, ohne unrecht zu tun, nachsagen, dass sie im allgemeinen auf jener abschüssigen Bahn stehen, die dazu führt, alles zu verschönern, um mehr Effekt beim Leser zu erzielen. Schon die Geschichtschreiber des Altertums gaben gelegentlich dieser fast harmlos zu nennenden Sucht nach;[2])

---

[1]) Wir verweisen auf die gute Studie von F. Lanzoni, La Passio Sabini o Savini, Röm. Quartalschrift B. XVII. (1903) p. 1—26, wo die engen Beziehungen einer Reihe von Passionen beleuchtet sind: Passio Laurentii, Stephani p., Restituti, Marii et soc., Serapiae et Sabinae, Eusebii et Pontiani, Processi et Martiniani, Susannae, Callisti, Gordiani et Epimachi, Primi et Feliciani, Viti et Crescentiae, Marcelli p., Petri et Marcellini, Sabini.

[2]) H. Peter, Die geschichtliche Literatur über die Römische Kaiserzeit bis Theodosius I., B. II. (Leipzig 1897) p. 292.

die des Mittelalters unterlagen oft der Versuchung, und mancher sichere Fall lässt uns sie durch Textvergleichung auf frischer Tat ertappen. Hier zwei Beispiele aus relativ neuen Heiligenleben.[1])

Als S. Bernhard den Kreuzzug im Bistum Konstanz predigte, spottete ein Bogenschütze aus dem Gefolge des Herzogs von Zähringen über Predigt und Prediger mit den Worten: „Der tut nicht mehr Wunder als ich." Als der Heilige vortrat, um den Kranken die Hände aufzulegen, sah dies der Beleidiger, stürzte plötzlich wie leblos zusammen und blieb lange ohne Bewusstsein. Alexander von Köln fügt bei: „Ich war ganz nahe dabei, als sich dies ereignete . . . Wir riefen den Abt, und der arme Mensch konnte sich erst wieder erheben, als Bernhard abstieg, betete und ihn wieder aufrichtete. Nicht einer der Augenzeugen sagt ein Wort von einer Totenerweckung. Und doch haben ein Jahrhundert später Herbert, der Verfasser einer Mirakelsammlung des heil. Bernhard, Konrad, der Verfasser des Exordium, und Cäsarius von Heisterbach versichert, der Bogenschütze sei gestorben, und der Heilige habe ihm das Leben wieder geschenkt.[2])

Der schöne Zug von der heil. Elisabeth von Ungarn, die einen armen kleinen Aussätzigen, der aller Welt Ekel einflösste und von niemand gepflegt wurde, in ihr eheliches Bett, das sie mit dem Gatten teilte, legte, ist allgemein bekannt. Der fürstliche Gemahl stürzte wütend in das Gemach und riss die Decke vom Bett weg. „Aber im selben

[1]) Nachgewiesen von P. E. Michael, Gesch. des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters, B. III. (Freiburg i. B. 1903) p. 392—393.

[2]) Vgl. G. Hüffer, Der hl. Bernhard von Clairvaux, B. I. (München 1886) p. 92, 182.

Augenblick öffnete ihm der Allmächtige,“ nach der schönen Wendung des Geschichtschreibers, „die Augen der Seele, und er sah an Stelle des Aussätzigen das Bild des Gekreuzigten in seinem Bette ausgestreckt.“ Diese wundersame Erzählung des Dietrich von Appoldia[1]) wurde von den spätern Biographen als zu einfach erfunden, und sie verwandelten die hehre Vision des Glaubens in einen materiellen Anblick. „Tunc aperuit Deus interiores princípis oculos“ hatte der Historiker gesagt;[2]) „an der Stelle, wo der Arme geruht,“ werden die modernen Hagiographen sagen, „lag ein grosser, blutender Heiland mit ausgebreiteten Armen.“

§ 3.

Ärmlichkeit der Quellen. Art der Ergänzung. — Erweiterung durch Gemeinplätze. — Akten des heil. Clemens von Ankyra. — Kompilation und Anpassung. — Leben des heil. Vincenz Madelgarius. — Hohes Alter des Verfahrens. — Die Fälschungen.

Bis dahin haben wir fast ausschliesslich den Fall betrachtet, in dem der Verfasser eines Heiligenlebens auf der Bahn weitergeht, die ihm durch die verfügbaren Materialien gewiesen ist. Er kennt den Namen des Heiligen, manchmal seine Eigenschaft als Martyrer, Bekenner, Bischof usw., das Heiligtum, das ihm geweiht ist. Das Gedächtnis des Volks hat indes nicht mehr festgehalten, und doch gilt es, der frommen Neugier der Pilger oder Andächtigen entgegenzukommen und auf Grund so dünngesäter Unterlagen den Stoff zu erbaulicher Lektüre zu bieten. Im selben Atemzug, in dem uns Prudentius[3]) ziemlich breit von SS. Emeterius und Chelidonius erzählt, bekennt er, dass es an den nötigen

---

1) Bibl. hag. lat. n. 2497.

2) J. B. Menckenius, Scriptores rer. germ., B. II. p. 1990.

3) Peristeph. I. 73—78.

Dokumenten dazu fehlt; und der Verfasser der Passion von S. Vincenz beginnt mit folgender Erklärung: Probabile satis est ad gloriam Vincentii martyris, quod de scriptis passionis ipsius gestis titulum invidit inimicus.[1] Diese Armseligkeit an Belegen, die der Überschwenglichkeit der Feder keinen Eintrag tat, war der allgemeine Prüfstein zahlreicher Hagiographen; bekanntlich hinderte er sie nicht stark. Da man schreiben musste und oft, wie sie behaupten, auf höhern Befehl, machten sie reichlich Gebrauch von dem einzigen Mittel, das ihnen blieb, indem sie nach der Methode und Sitte der Schule breit entwickelten oder zur Anleihe griffen.

Das erste Mittel ist das natürlichere und trägt die Schuld an mancher farblosen und törichten Erzählung. Mit mehr oder weniger Vorstellungskraft und Wortreichtum haben sich unzählige Hagiographen darauf beschränkt, das Schweigen der Quellen gut zu machen, indem sie über die Sache alles, was ihnen wahrscheinlich vorkam, erzählten: Omnia, quae in re praesenti accidisse credibile est, wie Quintilian sich äussert (VI, 2). Handelt es sich z. B. um einen Martyrer, so ist der Rahmen deutlich vorgezeichnet. Zuerst gibt man eine mehr oder minder ausführliche Schilderung der Verfolgung. Die Christen werden überall gesucht; viele fallen in die Hände der Soldaten, unter ihnen der Held unserer Legende. Er wird verhaftet und ins Gefängnis geworfen. Vor den Richter geführt bekennt er seinen Glauben und hält furchtbare Folterqualen aus. Er stirbt, und sein Grab wird der Schauplatz unzähliger Wunder.[2]

---

[1]) Act. SS. Jan. B. II. p. 394.

[2]) Das Verfahren der Entwickelung nach der Wahrscheinlichkeit ist bei den Hagiographen nicht ausgestorben. Ein Heiliger, dessen Namen man kennt, weil er im hieronymianischen Martyrolog unter dem 18. oder

Dies ist ungefähr der Plan, den ein Verfasser verfolgt.

Jeder Teil gestattet Erweiterungen, deren Elemente leicht bei den Geschichtschreibern, die ähnliche Tatsachen gemeldet haben, zu finden sind, und die man in andern Legenden, die als Vorlagen gedient haben, selbst in der Zergliederung der Situationen aufliest. Meistens sind diese Ausschmückungen voll Übertreibungen, wie sie bei den stets auf den Effekt ihrer Rede bedachten Rhetoren alltäglich sind. So wird das Bild der Verfolgung stets so schwarz wie möglich gemalt.[1]) Der Kaiser oder der Richter erscheint fast stets wie ein Scheusal in Menschengestalt, triefend von Blut und nur auf die Vertilgung der neuen Religion auf dem ganzen Erdkreis bedacht. Hier ist also der erste Anlass zu Gemeinplätzen.

Man darf auf diese Berichte nichts geben, auch wenn man glaubt, die Formel eines Edikts entdeckt zu haben. Nichts war leichter als die Nachahmung eines solchen Edikts, so einfach wie heutzutage die eines Gesetzes oder einer Verordnung, besonders wenn man einem Publikum, das von den Kleinigkeiten des Protokolls nichts versteht, gegenübersteht.[2])

---

19. April kommemorirt ist, vielleicht unter den Opfern von „Melitinae in Armenia“ (dies ist unsicher), S. Expedit, ist auf Grund dieser Methode „der tapfere Führer der Legio fulminata“ geworden. Vgl. Dom Bérengier, Saint Expédit, martyr en Arménie et patron des causes urgentes, Missions catholiques B. XXVIII. (1896) p. 128—31. Dazu Analecta Boll. B. XVIII. p. 425.

[1]) Die oratorische Schilderung der Verfolgung durch S. Basilius im Panegyrikus auf S. Gordian kann als Muster dienen. Garnier, B. II. p. 143—44.

[2]) Die Edikte sind häufig in den hagiographischen Romanen, und die Gelehrten haben sich ab und zu die Mühe genommen, sie zu unter-

Das Verhör des Martyrers ist ein besonders beliebtes Thema des Hagiographen, und auf dieses rechnet er hauptsächlich, um die normale Länge des Stücks herauszubringen. Doch benützt er den Dialog keineswegs, um die schönen Gefühle und den Charakter des Blutzeugen leuchten zu lassen, wie dies die Alten taten, wenn sie ihre historischen Werke mit konventionellen Reden ausschmückten, und die Modernen, wenn sie Porträts einschieben. Im Gegenteil kann man nur in sehr seltenen Fällen in der Frag- und Antwortfolge irgend einen persönlichen und charakteristischen Zug herausfinden. Es sind Auseinandersetzungen über die Absurdität des Heidentums, Reden von unglaublicher Unwahrscheinlichkeit, die höchstens in dem Mund eines Predigers, aber nicht in den eines Angeklagten, noch in ein eiliges Gerichtsverhör passen. Die triumphierende Beredsamkeit des Martyrers erhält gewöhnlich als dunkle Folie die Unwissenheit und Gemeinheit des Richters, wenn er nicht etwa eine gewisse Kenntnis der heiligen Bücher und des Christentums auskramt, die hinreicht, um eine gelehrte Replik des Martyrers hervorzurufen.

Der Hagiograph hat sich selten die Mühe genommen, selbst die Ansprache des Helden aufzusetzen; viel bequemer war es, ein Kapitel oder Auszüge aus einem sorgsam ausgewählten Traktat[1]) abzuschreiben, also ein Verfahren, das

---

suchen. Vgl. z. B. das in der Passio S. Procopii befindliche Exemplar, dem Goodspeed mehrere Seiten im American Journal of Philology B. XXIII. (1902) p. 68 ff. widmet. Dazu Analecta Boll. B. XXII. p. 509. P. Franchi de' Cavalieri, I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne p. 105, erwähnt weitere Beispiele. Man beachte, dass die Passio S. Ephysii genaue Reproduktion der des heil. Prokop ist.

[1]) Es gibt noch keine zusammenhängende Arbeit über diesen Gegenstand. Hier ein paar nützliche Beiträge aus neuester Zeit: G. Mercate, Note di letteratura biblica e cristiana antica, Studi e testi B. V.

uns z. B. die Verteidigung des Aristides im Leben der heil. Barlaam und Josaphat erhalten hat. Wer die authentischen Märtyrerakten gelesen hat, weiss, wie falsch die Rhetorik der Hagiographen klingt, und welch ein Unterschied zwischen den kurzen und rührenden Antworten der Martyrer, in denen Weisheit und ein Hauch Gottes glänzt, und den studierten Deklamationen, die wie Schülerübungen klingen, besteht.

Die Folterqualen des Martyrers sind nächst den Reden das dankbarste Thema für die Erweiterung. Die Einfachheit des Schlussaktes in den echten Berichten, z. B. in der Passion S. Cyprians, konnte unsern frommen Hagiographen nicht gefallen. Sie glauben den Heldenmut ihrer Martyrer nur genügend ins Licht zu setzen, wenn sie ihn recht lange und entsetzliche Qualen durchmachen lassen. Sie vermehren die Plagen, ohne an die Grenzen der Widerstandskraft menschlicher Natur zu denken; die göttliche Allmacht muss den Heiligen am Sterben hindern, damit der Hagiograph alle Leiden und Qualen erschöpfen kann, die seine Einbildungskraft und die Erinnerung an andere Lektüre ihm eingeben.

Das Meisterwerk auf diesem Gebiet ist unstreitig die Passion der heil. Clemens von Ankyra und Agathangelos. Der Schauplatz ihres Glaubenskampfes wird nacheinander aus einer Stadt Galatiens nach Rom, Nikomedien, Ankyra,

---

(Rom 1901) p. 218—26; Bidez, Sur diverses citations et notamment sur trois passages de Malalas retrouvés dans un texte hagiographique. Byzant. Zeitschr. X. (1902) p. 388—94. J. Führer in Mitt. des k. d. archaeol. Instituts, Röm. Abt. B. VII. (1892) p. 159, weist Anlehen aus Clemens von Alexandrien in der Passion des heil. Philipp von Herakleia nach (Bibl. hag. lat. n. 6834).

Amisos, Tarsus und abermals nach Ankyra verlegt. Dieses wandernde Martyrium dauert, unterbrochen von den ausserordentlichsten Wunderzeichen, nicht weniger als achtundzwanzig Jahre. Hier ein Verzeichnis der Qualen, welche unter den Kaisern Diokletian und Maximian deren Präfekten Domitian, Agrippin, Curicius, Domitius, Sacerdon, Maximus, Aphrodisius, Lucius und Alexander über Clemens und Agathangelus verhängen. Zuerst wird Clemens aufgehängt und mit Eisenhaken aufgerissen, sein Mund und seine Wangen werden mit Steinwürfen zerschmettert; er wird aufs Rad geflochten, mit Stöcken geschlagen und mit Messern entsetzlich verwundet. Dolche werden ihm ins Gesicht gesteckt, die Kiefer zerschlagen, die Zähne ausgerissen, die Füsse in eiserne Spannfesseln gelegt. Dann werden beide Martyrer mit Ochsensehnen gegeisselt und an einen Balken gehängt; brennende Fackeln werden an ihre Seiten gestrichen und wilde Tiere herbeigebracht. Glühende Pfriemen werden unter ihre Nägel gesteckt; dann werden die Martyrer unter frischem Kalk begraben, wo sie zwei Tage bleiben. Darauf schneidet man ihnen Riemen aus der Haut und schlägt sie aufs neue. Sie werden auf weissglühende Betten gelegt und dann in einen feurigen Ofen geworfen. Die letzte Folter dauert einen Tag und eine Nacht. Dann reisst man ihnen nochmal mit Eisenhaken die Seiten auf, stellt eine Art Gitter mit Eisenspitzen auf und schleudert sie dagegen. Agathangelus wird ausserdem mit geschmolzenem Blei, das ihm auf den Kopf geschüttet wird, gequält; mit einem Mühlstein am Hals wird er durch die Stadt geschleift und gesteinigt. Dem Clemens werden die Ohren mit rotglühenden Nadeln durchstochen; dann wird er mit brennenden Fackeln gebrannt, auf Mund und Kopf geschlagen. Nachdem er wäh-

rend mehreren Tagen fünfzig Geisselhiebe erhalten, wird er mit Agathangelos zusammen enthauptet.[1])

Soweit haben freilich die Hagiographen es selten getrieben, und die Naivität oder besser Kühnheit ihrer Folterschilderungen erreicht selten diesen Grad von Unwahrscheinlichkeit. Einzeln genommen aber stellt jedes Kapitel der Clemenspassion recht gut die Schreibart dar, und der Schreiber entschliesst sich erst, seinen Helden sterben zu lassen, wenn er nichts mehr weiss. Nach so vielen ausserordentlichen Qualen wird S. Clemens einfach enthauptet, und dieser Abschluss der entsetzlichsten und wunderbarsten Martyrien ist so gewöhnlich, dass einige Gelehrte sich ernstlich gefragt haben, warum das Beil oder das Schwert in der Regel das wirksamste Marterinstrument gewesen, nachdem eine Menge anderer Mittel versagt haben. „Man hat gesagt, dass das Schwert als Zeichen der Gewalt in der menschlichen Ordnung von Gott und der Vorsehung nicht stumpf gemacht werde, weil die öffentliche Ordnung allen andern Dingen voraufgehen müsse. Aber könnte man nicht auch sagen, darin liege eine himmlische Verurteilung all der barbarischen Erfindungen, zu denen die Tyrannen griffen, denen ein einfacher Tod der Christen nicht genügte?“ [2]) Auch wenn man die Milde der römischen Gesetze in Betracht zieht, darf man die Grausamkeit gewisser Verfolger nicht leugnen. Aber war das zu lösende Problem richtig gestellt und musste man nicht den Hagiographen, die nach und trotz allem mit den Wechselfällen schliessen und ihren Helden sterben lassen mussten, die Frage stellen? Der natürliche

---

[1]) Acta SS. Jan. B. II. p. 459—60.
[2]) Cahier, Caractéristiques des saints B. I. p. 307.

Abschluss des Dramas war die klassische Hinrichtung, der Tod durch das Schwert.

Die Abfassung eines Heiligenlebens ohne Martyrium ist analogen Regeln unterworfen, wenn der Schreiber sich an die Methode der Ausschmückung hält. Der Bericht wird notwendigerweise weniger dramatisch und weniger anregend ausfallen; aber der Plan kann weiter und leichter ausgedehnt werden. Wünscht man eine recht vollständige Biographie, so zerfällt das Heiligenleben in drei Teile. Vor der Geburt: Vaterland, Eltern, Weissagung der künftigen Grösse; das Leben: Kindheit, Jugend, wichtigste Taten des erwachsenen Mannes, Tugenden und Wundertaten; Verehrung und posthume Wunderzeichen. In unzähligen Heiligenleben ist wenigstens einer dieser Punkte in Gemeinplätzen behandelt, und manchmal ist das ganze Stück nur ein Gewebe von solchen Redensarten. Beruf und Stand des Heiligen ist ebenfalls der Analyse unterworfen. Ein Bischof hat nicht dieselben Pflichten wie ein Mönch, und ein Abt übt nicht dieselben Tugenden wie eine Nonne. Aus diesem Grunde ergeben sich Episoden von verschiedener Art. Im Leben eines heiligen Bischofs zum Beispiel ist es Regel, dass er seine Wahl nur gezwungen anerkennt; widerstände er nicht, so würde er sich des Bischofsthrones würdig halten, und wenn er sich selber so gut beurteilen würde, so wäre er kein Vorbild der Demut. Handelt es sich um einen heiligen Mönch, so muss er sich in allen Tugenden seines Standes üben, und man kann daher ohne Gefahr, sich zu täuschen, sein Fasten, Wachen, seine Ausdauer im Gebet und im Lesen beschreiben. Und da Gott besonders durch die Wunder die Verdienste seiner Diener offenbart, kann man sicher sein, dass der Heilige, wer er auch sei, Blinde

geheilt, Lahme gehen hiess, Dämonen vertrieben habe und so fort.

Das hier geschilderte Verfahren, so einfach und natürlich es scheint, ist indes nicht ausschliesslich von den Hagiographen, welche Lücken der Überlieferung ausfüllen wollten, geübt worden. Auch die Stimme des Volks legt seinem Lieblingshelden die Ruhmeskränze und Tugenden anderer bei; so wird mehr als eine glänzende Tat Gemeingut mehrerer, sehr verschiedener Personen. Die frommen Schriftsteller des Mittelalters haben oft in ihrer Verlegenheit diese Entlehnungen der Legende nachgeahmt und haben ohne Skrupel zugunsten ihres Heiligen gestohlen, wo sie etwas fanden, auch in Geschichten, die keine Beziehungen zu ihm hatten. Den ziemlich häufigen Fall, wo die Gleichheit des Namens fremdartige Elemente in die Biographien einführte, lassen wir beiseite; als Beispiel sei nur die so exotisch gefärbte Episode in der Legende des heil. Fronto von Périgueux zitiert, die aus einer ägyptischen, einen Homonymen betreffenden Geschichte stammt.[1]) Hier handelt es sich vielmehr um Entlehnungen, die weder auf Verwechslung noch auf Zerstreutheit der Hapiographen beruhen. Es sind Redensarten über die Tugenden, die oft einfach buchstäblich abgeschrieben sind; oft sind es Taten, die streng genommen öfter mögen vorgekommen sein, die aber mit denselben Worten erzählt werden. Manchmal sind es auch Episoden gänzlich charakteristischer Art, die aber ohne weiteres genau einer anderen Biographie einverleibt werden.

Man braucht deshalb nicht jede Ähnlichkeit gleich als Anlehen zu verschreien, denn es gibt gelegentlich auf-

[1]) Vgl. Duchesne, Fastes episcopaux de l'ancienne Gaule B. II. p. 132—33.

fallende Übereinstimmungen. Hier ein Beispiel: Wenn man läse, dass am selben Tag die Kirche zwei in Italien gestorbene Heilige feiere; dass die Bekehrung beider eine Folge der Lektüre von Heiligenleben gewesen sei; dass beide einen namensgleichen Orden gegründet haben; dass beide Orden durch zwei namensgleiche Päpste aufgehoben worden sind, so wäre man berechtigt, angesichts dieser hervortretenden Züge die Verdoppelung einer einzigen Person, die zweimal im Martyrolog eingetragen wäre, anzunehmen. Und doch sind es zwei verschiedene, gänzlich historische Heilige, sogar aus der neuern Zeit, auf welche all die genannten Züge passen. S. Johann Colombini, gestorben in Siena den 31. Juli 1367, gelangte durch das Lesen von Heiligenleben zur Übung der christlichen Tugenden, gründete den Orden der Jesuaten, der durch Clemens IX.[1]) aufgehoben wurde. S. Ignaz Loyola, gestorben in Rom den 31. Juli 1556, wurde erleuchtet, als er die Heiligenleben, die man dem Rekonvaleszenten zur Unterhaltung gab, las, gründete den Orden der Jesuiten, der bekanntlich durch einen Papst Clemens aufgehoben wurde. Wenn wir diese Tatsachen zusammenstellen, so will das nicht sagen, dass solche zufällige Übereinstimmungen häufig seien; im Gegenteil. Schwerlich würde man ein anderes als dieses hier wegen seiner Merkwürdigkeit angeführte Beispiel finden.

Die gutmütigen Hagiographen des Mittelalters, die genötigt waren durch mehr oder minder berechtigte Anleihen ihre unvollkommenen Quellen zu ergänzen, bringen uns selten in schwierige Situationen. Ihre Methoden sind im ganzen wenig verwickelt und lassen leicht die Geheimnisse erraten.

---

[1]) Acta SS. Jul. B. VII. p. 333—54.

Als Beispiel sei der Biograph des heil. Vincenz Madelgarius angeführt; er hat es folgendermassen angestellt, um seinem Patron mit einem Stück Literatur von entsprechender Länge Ehre zu erweisen.[1])

Im Vorwort beginnt er damit, dass er den Prolog des Erminuslebens abschreibt; diesem fügt er eine Phrase aus Sulpicius Severus bei. Es folgt eine zweite Einleitung, die Wort für Wort das Vorwort Gregors von Tours zum Leben des heil. Patroklus ist. Um die Geburt und die ersten Jahre des Heiligen zu schildern, häuft er Erinnerungen aus dem Leben des heil. Erminus, sowie aus den der Vincentiusvita verwandten Legenden der heil. Waltrud und Aldegunde nebeneinander; die Geschichte seiner Heirat ist buchstäblich ausgezogen aus der Vita Leobardi des Gregor von Tours. Wie der Sohn, Landerich, in den geistlichen Stand tritt, ist aus dem Leben des heil. Gall nach Gregor von Tours erzählt. Der letztere liefert auch noch den Hauptteil einer Vision, die ein Kapitel des Leobarduslebens füllt. S. Vincenz wird Geistlicher und bildet Schüler heran, beides gleich dem Leben des heil. Martius und des heil. Quintian bei Gregor von Tours. Er tötet sich ab und lebt dem Gebet und den christlichen Tugenden: beides stammt aus dem Leben des heil. Bavo. Als er den Tod nahen fühlt, vertraut er seine geistlichen Kinder seinem Sohn Landerich an: dies stammt aus dem Leben des heil. Ursmer. Er wird in seiner Klosterkirche bestattet, wo er seine Gewalt den Gläubigen, die ihn anrufen, zeigt: dieser Zug ist nach dem Leben des heil. Bavo geschildert. Ein blinder Schreiber erlangt auf seinem Grab das Gesicht wieder: dieses Wunder

[1]) Dieses Leben bildet den Gegenstand einer sehr gründlichen Studie von P. A. Poncelet in Analecta Boll. B. XII. p. 422—40.

ist von Anfang an bis zu Ende Gregor von Tours, der es von St. Martin erzählt, entlehnt. Der Schlussbilanz unseres Plagiators sind noch sechs Kapitel aus dem Leben der heil. Waltrud, die ihm freilich als historische Quelle dienten, die er aber Wort für Wort abschrieb, sowie eine Menge hier nicht aufzählbarer Reminiszenzen beizuzählen.

Die mit Auszügen aus andern Heiligenleben angefüllten Lebensbeschreibungen von Heiligen sind sehr zahlreich, und manche sind nichts anderes als hagiographisches Flickwerk. Die Verlegenheit des Kritikers, der dieselben Tatsachen in denselben Worten im Leben zweier Heiliger erzählt findet, ist begreiflich. Welchen Glauben soll er dem Leben des heil. Hubert, des heil. Arnold von Metz und des heil. Lambert beimessen, wenn er gemeinsame Bestandteile findet?[1]) Man errät die Wichtigkeit, die er einer Geschichte des heil. Remaklus beilegt, die aus der des hl. Lambert sklavisch kopiert ist.[2])

So gross ist in der Tat die Armut gewisser Verfasser, dass sie, nicht zufrieden mit der Aneignung allgemeiner Phrasen und interessanter, in ihren Aufsatz passender Episoden, die Hand auf ganze Stücke legen und sie schlecht oder recht ihrem Heiligen anpassen, indem sie oft nur den Namen ersetzen. So ist die Passion der heil. Martina buchstäblich die der heil. Tatiana; S. Castissima hat dieselben Akten wie S. Euphrosyne; die des heil. Caprasius sind identisch mit denen des heil. Symphorian; die Gruppe Florentius und Julianus hat dieselbe Geschichte wie die Gruppe

[1]) Acta SS. Nov. B. I. p. 760—63.

[2]) G. Kurth, Notice zur la plus ancienne biographie de saint Remacle, Bull. de la Commission Royale de Bruxelles 4. Folge B. III. (1876) p. 355—68.

Secundianus, Marcellianus und Veranus und so fort. Die Liste dieser Doubletten ist viel länger, als man glaubt; wir hoffen einst dieses Verzeichniss aufzustellen.[1])

Eine Abart der so eigenartigen Gattung, die wir hier skizziert haben, ist die der Erzählungen, bei denen man sich begnügte, eine neue Person einzuführen, ohne indes den ursprünglichen Helden auszuschalten. Erwähnt sei z. B. S. Florian, in Bologna verehrt, den man, um ihm eine Geschichte zu geben, in die Passion der sechzig Martyrer von Eleutheropolis einführte.[2]) Hieher gehört S. Florens vom Berg Glonne, dem man mit Staunen in der Gesellschaft des heil. Florian von Lorsch[3]) begegnet.

Die lateinischen Hagiographen haben häufig das bequeme Verfahren der Anpassung verwendet; auch die Griechen haben dazu ihre Zuflucht genommen, wie die Vergleichung der Geschichte von S. Barbara mit der von Irene und Cyriaena,[4]) die von S. Onesimus mit der von S. Alexius[5]) ergibt. Vor kurzem hat man auch in der syrischen Hagiographie Parallelen hiezu entdeckt: Das Leben von Mar Mikha ist nicht verschieden von dem des Mar Benjamin,[6])

---

[1]) Für heute sei auf einige vorläufige Listen hingewiesen. Hist. littéraire de la France B. VII. p. 193. Analecta Boll. B. XVI. p. 496.

[2]) Analecta Boll. B. XXIII. p. 292—95.

[3]) Acta SS. Sept. B. VI. p. 428—30. Vgl. Krusch in M. G. Script. rer. merov. B. III. p. 67.

[4]) Acta SS. Nov. B. I. p. 210.

[5]) Synaxarium eccl. Cpl. p. 820.

[6]) Das Leben des Mar Mikha ist veröffentlicht von Bedjan, Acta martyrum et sanctorum B. III. p. 513—32; das des Mar Benjamin von V. Scheil, La vie de Mar Benjamin, Zeitschr. f. Assyriologie B. XII (1897) p. 62—96. C. Brockelmann, Zum Leben des Mar Benjamin a. a. O. p. 270—271, hat den interessanten Fall eines Mönches nachgewiesen, der die Legende eines Nachbarklosters usurpiert und sein Plagiat dem Patriarchen Symeon widmet.

und die Geschichte von S. Azazaïl ist eine Anpassung der des heil. Pankraz von Rom.[1])

Dieses Verfahren ist so summarisch und kindisch, dass man versucht ist, zu glauben, es sei nur in dunkelsten Epochen des Mittelalters verwendet worden; auch ist man geneigt, diese elenden Plagiate in ein barbarisches Milieu, aus dem sich alle literarische Kultur geflüchtet, zu verlegen. Doch sehen wir, dass schon im IV. Jahrhundert in Italien, ja selbst in Rom, förmliche Anpassungen fremder Legenden auf Landesheilige stattfanden. Die Passion des heil. Lorenz ist bis ins einzelne derjenigen der phrygischen Martyrer, die von Sokrates und Sozomenos überliefert wird, entlehnt; die des heil. Cassian ist in nichts verschieden von der des heil. Markus von Arethusa.[2]) Das Martyrium des heil. Eutychius ist in der Gestalt, wie es von Papst Damasus[3]) berichtet wird, nur eine Wiederholung desjenigen von S. Lucian.[4]) Die damasinische Version der Passion von S. Agnes hat unläugbare Ähnlichkeit mit der der heil. Eulalia.[5]) Sie ist noch nicht das Plagiat in rohester Gestalt, die fast wörtliche Abschrift des Originals. Wohl aber fängt die Legende an, als herrenloses Gut betrachtet zu werden. Sie gehört

---

[1]) F. Macler, Histoire de saint Azazaïl, Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, Heft 141; vgl. Analecta Boll. B. XXIII. p. 93—95.

[2]) Vgl. Analecta Boll. B. XIX. p. 452—53. Die Hinrichtung des heil. Markus von Arethusa ist von Gregor von Nazianz in Julian. I. bezeugt, wie Pio Franchi in Nuove note agiografiche, Studi et Testi B. IX. p. 68 bemerkt. Nebenbei gesagt hat ausser Cassian noch S. Artemas von Pozzuoli aus der Passion des heil. Markus von Arethusa geerbt. Acta SS. Jan. B. II. p. 617.

[3]) Ihm, Damasi epigrammata n. 27.

[4]) P. Franchi a. a. O. p. 58 Anm. 2.

[5]) Ders., Santa Agnese nella tradizione e nella leggenda (Rom 1899) p. 20.

gewissermassen als Gemeingut allen Heiligen, und die Übertragung darf in weitestem Sinne geübt werden.

Aber nicht nur in der hagiographischen Literatur pflegen die Redaktoren der Heiligenleben den Stoff für ihre Anpassungen zu suchen. Hieher gehört die Legende von S. Vidian, einem in Martres-Tolosanes verehrten Lokalmartyrer; sie ist gleich der epischen Legende von Vivian, dem Neffen des Wilhelm von Orange, die in zwei Chansons de geste, den „Enfances Vivien“ und „Aliscans“, [1]) erzählt wird. Die Legende von S. Dymphna ist die Anpassung eines der bekanntesten Märchen, [2]) ebenso die der heil. Oliva, die in Italien nicht durch die Kirche, sondern das Theater so volkstümlich geworden ist. [3])

Die hier behandelten Machenschaften pflegen heutzutage als literarischer Diebstahl sehr strenge beurteilt zu werden. Indes möchten wir sie im allgemeinen nicht als Fälschungen bezeichnen und die Urheber dieser Unterschiebungen nicht als schuldiger betrachten als die, welche in ihrer Naivität das Schweigen der Tradition durch die Erzeugnisse ihrer Phantasie ersetzten. Sie waren genötigt, jene Künstler nachzuahmen, die aus der Statue eines Konsuls einen Heiligen machten, indem sie ihm einen andern

[1]) A. Thomas, Viviens d'Aliscans et la légende de saint Vidian, Etudes romanes dédiées à Gaston Paris (Paris 1891) p. 121—35; L. Saltet, Saint Vidian de Martres-Tolosanes et la légende de Vivien des chansons de geste, Bull. de litt. ecclésiastique Febr. 1902 p. 44—56. Dom Lobineau, Les Vies des saints de Bretagne (Rennes 1725) p. 25, ist der Ansicht, dass der Verfasser des Lebens von S. Colledoc keine andere Unterlagen hatte als „den Roman von Lancelot du Lac nebst einer kühnen und fruchtbaren Einbildungskraft“.

[2]) Oben p. 9.

[3]) Al. d'Ancona, Origini del teatro italiano 2. Aufl. Turin 1891. B. I. p. 436—37.

Kopf aufsetzten und ihm ein Kreuz, einen Schlüssel, eine Lilie oder ein anderes Attribut in die Hand gaben.

Doch muss man zugestehen, dass die hagiographische Literatur durch einige Fälscher, die trotz ihrer Naivität keine Entschuldigung verdienen, entehrt worden ist. Kühne Fälschungen, erzeugt durch Lüge und Ehrgeiz, haben lang die leichtgläubigen Geister und vertrauensseligen Kritiker genasführt; nennen wir z. B. die cypriotische Legende von S. Barnabas,[1]) die berüchtigte Translation des heil. Dionys nach Regensburg,[2]) das Leben des heil. Maurus, angeblich von Faustus, der aber nur Odo von Glanfeuil[3]) ist, die Passion des heil. Placid von Paulus Diaconus, die unter dem Namen des Gordian segelt.[4]) Der Mönch von Glastonbury, der die Legende des Joseph von Arimathia[5]) überarbeitete, und die ersten Autoren der apostolischen Legenden Frankreichs können sich vor dem Tribunal der Geschichte nicht auf ihren guten Glauben berufen. Mit Verachtung wendet man sich von ihnen ab, immerhin erfüllt von Bewunderung für die Einfalt der Gimpel, die sich von ihnen fangen liessen.

[1]) Acta SS. Jun. B. II. p. 431—52. Vgl. Duchesne, Saint Barnabé. Mélanges, G. B. de Rossi p. 45—49.

[2]) Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde, B. XV. p. 340—58.

[3]) Acta SS. Jan. B. I. p. 1051—52; 1039—50.

[4]) Acta SS. Okt. B. III. p. 114—38.

[5]) P. Paris, De l'origine et du développement des romans de la Table ronde. Romania B. I. (1872) p. 457—82.

Viertes Kapitel.

Klassifizierung der hagiographischen Texte.

Mangelhafte Systeme. — Klassifizierung nach dem Gegenstand. — Nach den Heiligenkategorien. — Das angenommene System. Historischer Standpunkt. — Teilung in sechs Klassen. — Anwendung auf die Acta sincera von Ruinart. — Die „Supplements“ von Leblant.

Fassen wir die vorstehenden Ausführungen zusammen, so ergeben sich einige Hauptkategorien, nach denen wir den grössten Teil der Stücke, die wir hagiographische Dokumente nennen, gruppieren können.

Rein äusserliche Einteilungen, die sich nach dem Gegenstand der Erzählung oder nach Klassen, wie Passionen, Viten, Translationen, Mirakeln, oder nach der literarischen Form, wie metrische, rythmische u. a. Viten, richten, lassen wir beiseite. Derartige mechanische Klassifizierung wird kaum einen Fingerzeig über den historischen Wert der Stücke bieten. Mit Unrecht würde man z. B. schliessen, dass ein Hagiograph, der in Versen schreibt, notwendigerweise die poetischen Lizenzen des Dichters ausnützt. Die Poeten des Mittelalters sind oft ebenso geschickt, den Text, der ihnen als Quelle dient, in Hexameter umzugiessen, als unfähig jeder Inspiration und dichterischen Erfindungsgabe.[1])

Ein anderes, scheinbar logischeres System der Gruppierung würde in der Einteilung der Akten nach Katego-

[1]) Ein merkwürdiges Beispiel in den Versus domni Bertharii abbatis de miraculis almi Patris Benedicti (M. G. Poet. lat. aevi carol. B. III. p. 394—98), wo das zweite Buch der Dialoge S. Gregors in Verse, Kapitel für Kapitel, zusammengefasst ist.

rien der Heiligen bestehen. In der Tat bezieht sich die hagiographische Literatur auf eine sehr bunte Menge von Persönlichkeiten, die nicht alle gleich sichere Rechte auf öffentliche Ehrung besitzen. Zuerst kommen die, deren Kult sich gesetzmässig in der Kirche entwickelte und die Sanktion durch die Jahrhunderte erhielt. S. Lorenz in der römischen, S. Cyprian in der afrikanischen und St. Martin in der gallischen Kirche gehören unleugbar in diese Klasse, und wir besitzen die Akten von einem jeden derselben.

Nach diesen kommen andere wirkliche Persönlichkeiten, deren Kult sich in unregelmässiger Weise fortsetzte, welcher Art auch die Weihe sei, welche er durch langandauernden Brauch erhalten hat. Wir haben schon gesehen, wie das Wort „sanctus" nicht immer den präzisen Sinn unserer Zeit hatte, und wie es mehr als einem, höchstens orthodox zu nennenden Bischof die Ehren einer nachträglichen Heiligsprechung eingetragen hat. [1]) Die frommen Personen, deren Tugenden S. Gregor der Grosse in seinen Dialogen geschildert hat, haben bekanntlich alle früher oder später ihren Platz unter den Heiligen der lateinischen Kirche [2]) eingenommen, gerade wie die Einsiedler, deren Biographie Theodoret noch zu ihren Lebzeiten geschrieben hat, eines Tages in die Fasti der griechischen Kirche durch die Laune eines Hagiographen [3]) Eingang gefunden haben. Es kam sogar vor, dass angesehene Männer, denen die Zeitgenossen nicht die Aureole der Heiligkeit zusprachen, unter besonderen Umständen zu Martyrern oder Seligen aufrückten. Dies gilt von Cassiodor, welcher, man weiss nicht wie, zu

[1]) Analecta Boll. B. XVIII. p. 406—11.
[2]) Civiltà cattolica, XV. Folge, B. VI. (1894) p. 292—305, 653—69.
[3]) Analecta Boll. B. XIV. p. 420—21.

einem Blutzeugen der ersten Jahrhunderte wurde.[1]) Und wie oft hat die Entdeckung eines Grabes oder einer Reihe von Leibern, deren Identität nicht sicher bestimmbar ist, einen Lokalkult gerufen, der langen Bestand hatte! Die Mehrzahl dieser minder authentischen Heiligen verschiedenen Glaubwürdigkeitsgrades hat ihre Hagiographen gefunden, die sie feierten und akkreditierten.

Die lange Liste der Heiligen liefert uns eine dritte, relativ wenig zahlreiche Kategorie, die indes Beachtung verdient: die der erfundenen Persönlichkeiten, denen schliesslich eine wirkliche Existenz zugeschrieben worden ist. Die einen sind rein literarischen Ursprungs; die Helden der Romane oder hagiographischen Märchen, die zu historischen Personen und schliesslich zum Zentrum eines Kultes geworden, sind uns bereits begegnet. Das Lied von Amis und Amila, die von dem Dänen Ogier bei Mortara im Montferrat getötet werden, ist bekannt. Ihre Geschichte wird umgewandelt zum Heiligenleben, und sie erhalten Kapellen in Novara, Mailand und vielleicht anderwärts noch.[2]) Das Gedicht von Flora und Blanchefleur hätte eine heilige Rosana, deren Leben sogar gedruckt wurde, erzeugt, wenn nicht Rom Halt geboten hätte.[3]) Andere imaginäre Heilige beruhen auf einer ikonographischen Eigentümlichkeit; so die berühmte heil. Kümmerniss, Liberata oder Wilgefortis, die man als gekreuzigte, bärtige Frau darstellte. Ihre Legende geht aus dem Anblick eines Kruzifixes in langer Tunica,

---

[1]) Oben p. 22, 72.

[2]) Acta SS. Oct. B. VI. p. 124—26.

[3]) Al. d'Ancona, Origini del teatro italiano. 2. Aufl. B. I. p. 437; B. II. p. 60. Vgl. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher B. II. 1 (1885) p. 227.

dessen bekanntestes Beispiel der Volto santo von Lucca bildet, hervor.[1])

Die Mängel einer Klassifizierung der hagiographischen Texte, welche diesen verschiedenen Kategorien der Heiligen entspräche, darf man nicht allzusehr betonen. Es springt in der Tat in die Augen, dass kein innerer Zusammenhang zwischen dem Gegenstand einer Erzählung und dem historischen Wert derselben besteht. So sind uns die hochberühmten und vollbeglaubigten Heiligen Lorenz und Agnes hauptsächlich durch Akten legendären Charakters bekannt, und umgekehrt besitzen manche Heilige der zweiten Kategorie einen ordentlich dokumentierten Aktenstoss. Dieses so häufige und so bedauerliche Missverhältnis schafft eine Menge verwirrter und unlösbarer Probleme. Wenn die historischen Akten fehlen, kann man in vielen Fällen ihr Schweigen durch andere Dokumente ersetzen und den traditionellen Kult belegen durch Martyrologien, Itinerarien und Denkmäler. Aber wenn auch diese Mittel der Kontrolle fehlen, stehen wir vor der Unmöglichkeit, zu entscheiden, in welche der drei Klassen der von der Legende genannte Heilige gehört. Wenn wir nur die Akten vor uns hättten, um über S. Sebastian zu entscheiden, so könnten wir in dieselbe Verlegenheit kommen wie vor S. Martina, welche dem Altertum anscheinend fremd ist;[2]) und es ist unwahrscheinlich,

---

[1]) Acta SS. Jul. B. V. p. 50—70; A. Lütolf, Sanct Kümmerniss und die Kümmernisse der Schweizer, Geschichtsfreund B. XIX (1863) p. 183—205; G. Schnürer, Die Kümmernissbilder als Kopien des Volto Santo von Lucca, Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1901, p. 43—50; ders., Der Kultus des Volto Santo und der heil. Wilgefortis in Freiburg, Freib. Geschichtsblätter, B. IX (1902) p. 74—105. Vgl. Analecta Boll. B. XXII. p. 482; B. XXIII. p. 128.

[2]) Pio Franchi de' Cavalieri, S. Martina, Röm. Quartalschr. B. XVII. (1903) p. 222—36.

dass man jemals ein entscheidendes Argument finden wird, welches gestattet, S. Barbara oder S. Katharina in die erste oder zweite Kategorie einzuordnen.

Zu einer strengen Klassifizierung der Martyrerakten und hagiographischen Texte im allgemeinen bleibt uns ein einziger leitender Gesichtspunkt; es ist der Grad der Wahrheitsliebe und Historizität des Dokuments. Halten wir uns an die grossen Gruppen, so ergeben sich folgende Resultate aus der Anwendung dieses Grundsatzes.

1. Theoretisch gebührt die erste Stelle den offiziellen Protokollen des Martyrerverhörs. Die Existenz solcher Aufzeichnungen, die im Archiv des Prokonsuls niedergelegt werden, steht laut mehr als einem Zeugnis fest. Es frägt sich nur, ob sich einige dieser Berichte erhalten haben.

Es liesse sich einwenden, diese authentischen Stücke gehören in keine Kategorie hagiographischer Dokumente, und wir hätten uns überhaupt nicht damit zu befassen. Diese Besorgnis ist indes überflüssig, da man ohne lange Nachforschung einsieht, dass kein Protokoll aus der Zeit der Verfolgung in isoliertem Zustand auf uns gekommen ist. Die mit dem Titel prokonsularische Akten geschmückten Stücke sind bestenfalls erbauliche Stücke, in denen der offizielle Text des Verhörs, freilich gewissenhaft rein erhalten, den Kern der Erzählung bildet. So ist das berühmteste Dokument dieser Kategorie, das man gern als das vollkommenste Muster von Prokonsularakten ausgibt, die Passio Cypriani, genau besehen ein zusammengesetztes Stück, in dem man drei Dokumente, die durch einige Sätze des letzten Redaktors in Verbindung gebracht sind, auseinander halten muss. Der erste Teil ist der offizielle Text des ersten Verhörs im Jahre 257, in dessen Folge Cyprian verbannt wurde;

der zweite ist das Protokoll der Verhaftung und des zweiten Verhörs im Jahre 258; der dritte besteht aus der Schilderung des Martyriums. In der Passion der Scillitaner ist die Hand des Hagiographen weniger sichtbar. Man hört nur die Martyrer und den Verfolger reden und ist Zeuge der Vollstreckung des Urteils. Ist nun das Verhör in der Kanzlei des Prokonsuls abgeschrieben worden, oder hat es ein Christ, welcher bei der Audienz zugegen war, stenographiert? Ein Entscheid ist schwierig; sicher aber ist, dass der Schreiber nicht von seinem Eigenen in den Worten, die er in den Mund der Martyrer legt, beigemischt hat.

Diese authentischen Verhöre sind stets bewundernswert, und heute noch, nach vielen Jahrhunderten, bewegen sie uns noch so tief wie einst. Wenn etwas ihren Eindruck beeinträchtigen kann, so sind es die ungeschickten Nachahmungen, denen man nur zu oft in den Passionalien begegnet. In den auf den Effekt hin vom Hagiographen aufgebauten Szenen tritt der Martyrer wie auf dem Theater auf und hält akademische Reden, um seinen Heldenmut und sein Opfer leuchten zu lassen. Ächte prokonsularische Akten sind ausserordentlich leicht zu erkennen; doch gibt es deren sehr wenig, darein muss man sich schicken.

2. Eine zweite Kategorie authentischer Akten umfasst die Berichte der Augenzeugen, zuverlässiger Leute, von gutinformierten Zeitgenossen, welche die Erinnerungen von Augenzeugen gesammelt haben. In diesen Erzählungen, die einen literarischen Charakter annehmen, tritt das subjektive Element, das in den offiziellen Akten ganz fehlt, stark hervor. Selbstverständlich könnte man diese Analyse weiterführen und diese Aktenkategorie in drei Klassen teilen:

a) Die Dokumente, in denen der Zeuge in eigener Person spricht;

b) diejenigen, in denen der zeitgenössische Autor sich mit der Niederschrift des Zeugnisses von andern begnügt;

c) diejenigen, in denen die persönliche Beobachtung kombiniert wird mit den Zeugnissen, wie in mehreren Kapiteln Eusebs über die Martyrer von Palästina und in der Cyprianusvita des Diakons Pontius. Alle diese Klassen haben das Gemeinsame, dass sie unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung einer geschriebenen Quelle, auf das lebende und zeitgenössische Zeugnis zurückgehen.

3. Die dritte Kategorie besteht aus Akten, deren Hauptquelle eine geschriebene Quelle von der Art der eben geschilderten ist. Sie umfasst alle Grade von Überarbeitungen, von der einfachen stilistischen Verbesserung, welche die Anlage des Stücks und die Einzelheiten der Entwicklung unberührt lässt, bis zu den freien Umarbeitungen, in denen der neue Verfasser sein Vorbild zerschneidet, auf den Kopf stellt, erweitert oder gar interpoliert. Wir besitzen nicht weniger als sieben Redaktionen der Passion der scillitanischen Martyrer, und die historischen Stücke, die nur in überarbeiteter Gestalt auf uns gekommen, sind sehr zahlreich. Einige Leben, aus denen das Menologium des Metaphrastes zusammengesetzt ist, gehören zur Kategorie der Verarbeitungen, deren einzige Quelle ein historisches Dokument ist, das der Redaktor abgekürzt und frei paraphrasiert hat. An diese Klasse reihen sich naturgemäss die Überarbeitungen zweiten und dritten Grades, d. h. diejenigen, deren Verfasser nicht ein primäres, sondern ein bereits umgestaltetes Dokument vor sich hatten.

4. Die Akten, die nicht auf einer schriftlichen Quelle beruhen, sondern aus der phantastischen Kombination einiger der Wirklichkeit entnommener Elemente in rein imaginärem Rahmen bestehen, mit andern Worten, die historischen Romane bilden die vierte Kategorie. Sie ist sehr gross und umfasst hauptsächlich die ganze Reihe der Cyklen des römischen Legendars. In diesen Stücken, die oft nur ein Gewebe von literarischen Reminiszenzen, von volkstümlichen Überlieferungen und von erfundenen Situationen sind, ist das historische Element fast immer auf ein unendlich kleines Mass beschränkt. Der Name des Heiligen, die Existenz seines Heiligtums, das Datum seines Festes, sind in der Regel das einzige, was man mit Sicherheit aus dieser Gattung von Arbeiten, in denen die Phantasie freien Lauf nimmt, als historisch entnehmen kann.

Zu dieser Klasse zählen wir auch die einfachen Anpassungen, obwohl ihre Urheber nicht durch übermässige Einbildungskraft sündigen. Gewöhnlich ist der geschichtliche Bodensatz dieser Plagiate derselbe wie in den mühsam erarbeiteten historischen Romanen, die wir eben berührt haben. Das Minimum der Überarbeitung, das bei der Übertragung einer Heiligengeschichte auf eine andere Person in Betracht kommt, betrifft notwendigerweise seinen Namen, seinen Festtag und sein Heiligtum.

5. Nach den historischen Romanen, deren Gegenstand eine wirkliche Persönlichkeit ist, folgen die erfundenen Romane, deren Held eine Schöpfung des Dichters ist. Typen dieser Art sind die Passion des heil. Nikephoros und die Geschichte von Barlaam und Josaphat.

6. In eine besondere Kategorie sind die eigentlichen Fälschungen, d. h. hagiographische Legenden, die zum

Zweck der Täuschung des Lesers hergestellt sind, zu reihen. Es ist nicht immer leicht, auf diesem Gebiet den wirklichen Urheber des Betrugs zu entdecken, und es dürfte öfters vorgekommen sein, dass der Schreiber nur eine Version, die schon vor seiner Zeit umlief, zu Papier gebracht hat. In diesem Fall gehört das Stück zu einer der bereits geschilderten Kategorien. [1])

Wir können darauf verzichten, auf weitere Auseinandersetzungen einzutreten, und können es dem Leser überlassen, die aufgestellten Grundsätze an Beispielen zu erhärten. Es bedürfte auch endloser Nachforschungen und der Anstrengungen vereinter Kräfte, um eine strenge Klassifizierung aller erhaltenen hagiographischen Legenden nach dem aufgestellten Schema durchzuführen. Eine mit Recht berühmte Sammlung indessen, die lange Zeit als das letzte Wort der hagiographischen Kritik gegolten, und welche die Grenzlinie zwischen Geschichte und Legende scheinbar definitiv gezogen hat, ist hier noch in Kürze zu behandeln; es sind die Acta sincera von Ruinart.

Dieses schöne, wohldurchdachte Werk hat trotz seiner etwas summarischen Behandlung grosse Dienste geleistet, und es wäre ungerecht, seinen Wert anzuzweifeln. Dennoch muss gesagt werden, dass es den heutigen Anforderungen nicht mehr entspricht. Jedermann ist darin einig, dass man Texte, die nach der strengen philologischen Methode ediert

---

[1]) A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. B. II. (Leipzig 1904) p. 464—65, zitiert unsere Klassifizierung beifällig. Er schlägt vor, eine siebente Kategorie beizufügen, diejenige der Akten, die nach Schablone und ausschliesslich nach dem Muster berühmter Passionen redigiert sind. Vom historischen Standpunkt aus, den wir einnehmen, reihen wir diese Gruppe unserer vierten Kategorie ein.

sind, verlangen darf. Weniger bedacht scheint man auf die Notwendigkeit der Reinigung zu sein oder, genauer gesprochen, auf die noch ausstehende Klassifizierung der von Ruinart ausgewählten Stücke.

Auch der Titel „Acta sincera“ ruft leicht Missverständnisse hervor. Die von dem gelehrten Benediktiner gesammelten Akten sind gewiss in dem Sinn „echt“, als die von Fälschern hergestellten Stücke ausgeschlossen sind. Aber nicht alle Teile seiner Sammlung sind so „sincera“, dass man sie als reine Geschichtsquellen ohne phantastische und fiktive Zutaten ansehen kann. Prudentius ist wie viele Dichter „sincerus“; aber niemand wird es deshalb einfallen, seine Verse wie den Text eines Historikers zu behandeln. Das offene und loyale Gemüt eines Johann Chrysostomus spiegelt sich in seinen Panegyriken wie in den Homilien; gleichwohl darf man nicht vergessen, dass er das Temperament des Redners hat, und wird seine Reden nicht den Akten eines Prozesses gleichsetzen. Aber was man bei einem Gedicht oder einem oratorischen Stück zugibt, vergisst man nur allzuoft bei Arbeiten, deren Urheber unbekannt sind, und deren Wert nach innern Merkmalen festgestellt werden muss.

Gewöhnlich werden ungefähr alle Texte Ruinarts auf dieselbe Stufe gestellt, und es wird ihnen durch die Bank eine absolute Glaubwürdigkeit zugesprochen. Leicht könnten zahlreiche Werke über ältere Kirchengeschichte und Einzelheiten der Disziplin angeführt werden, in denen die Acta sincera bunt durcheinander als Zeugen angerufen sind, ohne dass die Autoren das Bedürfnis fühlten, sie zu sieben mit Hinsicht auf den speziellen Fall. Ausser Harnacks[1]) neuer

[1]) Die Chronologie B. II. p. 463—82; vgl. Analecta Boll. B. XXII. p. 476—80.

Revision verrät keine neuere Liste der authentischen Akten irgend welche Bemühungen nach dieser Richtung; sie sind mit unbedeutenden Abänderungen nur Wiedergaben der Tabellen Ruinarts.[1]) Es ist nicht genügend beachtet worden, dass der gelehrte Benediktiner nur eine unbestimmte Anschauung über die Klassifizierung der hagiographischen Texte besass. Nirgends formuliert er Grundsätze, vielmehr scheint seine einzige Regel darin zu bestehen, für jeden Martyrer das ansehnlichste und älteste Dokument mitzuteilen.

Die Acta sincera setzen sich aus hundertundsiebenzehn Artikeln[2]) zusammen; ihr Wert ist sehr ungleich und kann unmöglich einer einheitlichen kritischen Prüfung unterzogen werden; sie müssen deshalb in Gruppen eingeteilt werden.

Bei einer kleinen Zahl von Heiligen (Irenaeus, Alexander ep. Hierosolym., Priscus, Malchus und Alexander, Mamas, Soteris) hat Ruinart sich auf ein paar zerstreute Texte, von der Art der „Sylloge" überschriebenen Compilationen der Bollandisten, beschränkt.

Für andere nützt er Historiker, Redner, Dichter aus, deren Werk genügend bekannt und deren Glaubwürdigkeit sichergestellt ist; so den Euseb (für Jakobus ep. Hierosolym., Simeon ep. Hierosolym., Ptolemaeus et Lucius, Apollonius, Leonides et soc., Dionysius Alexandrinus, Maximus, Martyres persecutionis Diocletiani, Martyres Palaestinae, Romanus);

---

[1]) Preuschen bei Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius. B. I. p. 807—34; G. Krüger, Gesch. der altchristl. Literatur in den ersten drei Jahrhunderten p. 237—45. Dictionnaire de théologie catholique, B. I. p. 320—34; Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, B. I. p. 409—10.

[2]) Die Acta Firmi et Rustici sind vom Herausgeber von Verona beigefügt.

den Prudentius (für Hippolytus, Laurentius, Romanus, Vincentius, Eulalia, Agnes, Martyres Caesaraugustani, Quirinus, Cassianus); den Johann Chrysostomus (für Domnina et soc., Lucianus, Pelagia, Drosis, Julianus); den heil. Basilius (für Barlaam,[1]) Gordius, Julitta, Martyres XL); den heil. Asterius von Amasea (für Euphemia, Phokas); den heil. Ambrosius (für Laurentius, Vitalis et Agricola, Agnes, Theodora et Didymus); den Rufin (für Apollonius, Theodorus conf.); den Paulin von Nola (für Felix); den Sokrates (für Macedonius et soc.); den Sozomenos (für Eusebius et soc., Basilius Ancyranus); den Theodoret (für Cyrillus et soc., Juventinus et Maximinus); den Palladius (für Potamiaena); den heil. Augustin (für Martyres XX Africani) und den heil. Vigilius (für Sisinnius et soc.).

In der Zahl von vierundsiebenzig bleiben die isolierten Passionen übrig. Auf diese sollten sich in Zukunft die Anstrengungen der Kritik richten. Bereits sind einige davon endgültig in Kategorien eingereiht, andere sind provisorisch eingeteilt. Dabei ist vorauszusehen, dass sie ewig in der Vorhölle bleiben müssen, in welche die Kritiker sie notgedrungen verweisen mussten, da alle Handhaben fehlen, um ihre Fehler, Mängel und ihre Vorzüge zu würdigen.

Gewöhnlich gibt man übereinstimmend den Ehrenplatz — der den zwei ersten Kategorien unserer Klassifizierung entspricht — einigen berühmten Stücken, deren Aufzählung leider nicht lang ist: Polykarpus, Justinus, Martyres Lugdunenses, Martyres Scillitani,[2]) Perpetua, Cyprianus, Fructuo-

[1]) Die Zuweisung an S. Basilius ist unrichtig; vgl. Analecta Boll. B. XXII. p. 132.

[2]) Die Würdigung Ruinarts, Bibl. hag. lat. 7531, muss ersetzt werden durch Bibl. hag. lat. 7527.

sus, Jakobus et Marianus, Maximilianus, Marcellus, Cassianus Tingitanus. Wenn man von der Umrahmung absieht und nur den Brief an die Römer, der dazu gehört, ins Auge fasst, so müssen die Akten des heil. Ignaz von Antiochien zu den Perlen der Sammlung gerechnet werden.[1]) Auch die Passion von S. Prokop, deren Wichtigkeit nicht gleich geahnt worden ist, darf nicht vergessen werden. Sie ist nichts weniger als ein Fragment des Buches über die Martyrer Palästinas, d. h. eines authentischen Werkes des Euseb.[2])

Nun das andere Extrem: die Passio Nicephori und die Passio Bonifatii, welche zur Klasse der erfundenen Romane gehören. Hieran reihen sich die Akten von Didymus und Theodora,[3]) des Schauspielers Genesius, des Theodot von Ankyra, deren Kern eine von Herodot berichtete Sage[4]) ist, während der Held der Geschichte jeder historischen Beglaubigung ermangelt.[5])

Der historische Roman, d. h. unsere vierte Kategorie der hagiographischen Texte ist bei Ruinart nicht schlecht vertreten. Ohne Schwierigkeiten wird man hiezu zählen: Symphorosa, Felicitas et VII filii, Afra, Cyricus et Julitta, Petrus Balsamus, Vincentius, Firmus et Rustikus, Lucianus et Marianus. Keinen ehrenvollern Platz möchten wir auch den Martyres Agaunenses, dem Donatianus et Rogatianus,

---

[1]) Man hat vergeblich versucht, die Akten des heil. Ignaz als Ganzes zu retten. Vgl. Analecta Boll. B. XVII. p. 362; B. XIX. p. 38.

[2]) Analecta Boll. B. XVI. p. 115.

[3]) Mit den Akten von Alexander und Antonina zu vergleichen. Acta SS. Mai B. I. p. 744—46.

[4]) Über diese Sage A. Schiefner, De quelques versions orientales du conte du trésor de Rhampsinite. Bull. de l'académie de Saint-Pétersbourg. B. XIV (1869) p. 299—316.

[5]) Analecta Boll. B. XXII. p. 320—28. Vgl. B. XXIII. p. 478.

Victor, Tarachus et Probus, Ferreolus, Arcadius, Leo et Paregorius anweisen.

Die übrigen Texte der Ruinartschen Sammlung müssen bis auf weiteres in die dritte Kategorie, d. h. zu den Passionen, deren Hauptquelle ein historisches Dokument ersten oder zweiten Ranges ist, versetzt werden. Natürlich teilt sich diese Gattung in zahlreiche Varietäten, die sich zugleich je nach der Qualität der Urvorlage wie nach den Fähigkeiten des Verfassers charakterisieren. Die meisten dieser Stücke sind noch nicht hinlänglich untersucht, und manche sind wegen ihres gemischten Inhalts schwer zu klassifizieren; deshalb ist man noch zu keiner Einigung hinsichtlich ihres Wertes gelangt.

Die wichtigsten Stücke der dritten Klasse sind ohne Zweifel die Passionen des Pionius, Montanus et Lucius, Maximus und der Crispina. Sie scheinen vielleicht nieder eingeschätzt, doch wird man ihnen nicht mehr Ehre antun dürfen. Ja, man darf ihnen noch folgende Passionen zugesellen: Achatius, Petrus, Andreas et soc., Felix,[1] Saturninus, Dativus et soc., Agape et Chionia,[2] Irenaeus, Pollio, Euplus, Philippus,[3] Phileas et Philoromus,[4] Quirinus, Julius, Marcianus et Nikander[5] und Sabas Gothus.[6]

[1] Die Akten des heil. Felix sind nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt vorhanden. Der auf die Reise nach Italien bezügliche Teil ist eine Interpolation. Vgl. Analecta Boll. B. XVI. p. 27—28; B. XXII. p. 460.

[2] P. Franchi, Nuove note agiografiche, Studi e testi B. IX. p. 3—19.

[3] J. Führer in den Mitt. des k. deutschen archaeolog. Instituts, Röm. Abt. B. VII. (1892) p. 158—65; Harnack, Die Chronologie p. 478.

[4] C. Schmidt verwirft in: Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien, Texte und Untersuchungen N. F. B. V. p. 22, diese Akten. Das Urteil Harnacks, Die Chronologie p. 70, lautet günstiger.

[5] P. Franchi in Nuovo bulletino di archeol. cristiana, B. X. (1904) p. 22—26.

[6] Analecta Boll. B. XXIII. p. 96—98.

Fügen wir diesen Akten noch folgende, mit denen man sich bisher weniger beschäftigt hat, bei: Epipodius et Alexander, Trypho et Respicius, Cyrillus, Claudius, Asterius et soc.,[1]) Serenus, Faustus et Januarius, Genesius Arelatensis, Patricius Prusae, Martyres Aegyptii. Es ist nicht unmöglich, dass einige dieser Stücke aus dieser Kategorie ausscheiden müssen, wenn einmal ihre Quellen und ihre Zusammensetzung gründlich geprüft sein werden.

Die Akten der persischen Martyrer (Simeon, Pherbutes, Sadoth, Bademus) bilden eine Gruppe für sich, die zu der ebengenannten Kategorie von Passionen könnte gerechnet werden.[2]) Vor der Veröffentlichung der verschiedenen griechischen und syrischen Bearbeitungen wäre es indes verfrüht, ein Urteil über ihre ursprüngliche Gestalt und ihren Wert als Urkunde abzugeben.

Ruinarts Sammlung darf nicht behandelt werden ohne ein Wort über Leblants Versuch eines Supplements zu den Acta sincera.[3]) Dieser Gelehrte hat sich keineswegs zum Ziel gesetzt, den Band des Ruinart zu erweitern und historische Texte demselben beizufügen, die von dem Benediktinergelehrten beiseite gelassen waren oder erst seither entdeckt und ans Licht gebracht worden sind. Er hat vielmehr versucht zu zeigen, dass mehrere in den Acta sincera ausgeschlossene Stücke trotz Überarbeitung und verschiedenartiger Interpolation gesunde, aus Originaldokumen-

---

[1]) P. Franchi a. a. O. p. 17.

[2]) J. Labourt, Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide 224–632 (Paris 1904) p. 63–82.

[3]) Les Actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de Dom Ruinart. Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres B. XXX. 2. Teil. Paris 1882.

ten[1]) herstammende Bestandteile enthalten. Er nennt dieselben „interpolierte Akten" und gesteht ihnen einen fragmentarischen Wert[2]) zu. Seine zur Entdeckung angewendete Methode ist folgende: „Eine Vergleichung und Gegenüberstellung der Formen des Zivil- und Strafprozesses mit dem Text der besten Akten, mit den durch das Zeugnis der Alten wohlverbürgten Punkten ist der Weg, auf dem der Grad der Glaubwürdigkeit hagiographischer Berichte geprüft werden kann. Das ist die Richtschnur, der ich folgen werde, indem ich die Körner der in gewissen Dokumenten zerstreuten Wahrheit sammeln will. Schon Tillemont wollte diese Zeugnisse, weil sie einige unwahrscheinliche Züge enthalten, als Ganzes nicht verwerfen." [3])

Leblant verfügt über eine bewundernswerte und vielseitige Belesenheit; mit meisterhafter Geduld hat er die oft kaum erkennbaren Spuren des Altertums quer durch eine nur allzuoft törichte Literatur verfolgt. Sein leitender Grundgedanke ist indes verfehlt und hat andere auf Irrwege geführt. Denn wenn man einem interpolierten oder paraphrasierten Bericht Wert beilegt, so muss derselbe auf einer historischen Quelle, deren Spuren nachweisbar sind, beruhen. Rein literarische Entlehnungen aber können ins graue Mittelalter hinaufreichen, ohne den Grad der Glaubwürdigkeit im mindesten zu erhöhen. Zu allen Zeiten hat man Centonen aus Virgil hergestellt; zu was für Schlüssen würde es führen, wenn man auf das Alter ihrer Bestandteile pochen wollte! Und weil in gewissen Passionen juristisch korrekte

---

[1]) Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère. Paris 1893 p. 1.

[2]) Les Actes des martyrs p. 5.

[3]) A. a. O. p. 4.

Ausdrucksformen sich finden, kann man nur daraus schliessen, dass der Autor zu einer Zeit lebte, in der die antiken Formen noch nicht gänzlich in Vergessenheit gefallen waren; meistens aber wird sich herausstellen, dass er nur eine alte Vorlage gelesen hatte, die ihm die gewählten Ausdrücke und technischen Termini lieferte. Hieraus abzuleiten, dass er aus einer historischen Quelle geschöpft, und dass sein Bericht auf der Erzählung eines Zeitgenossen beruhe, ist ein Irrtum.

Leblant ist es nun oft gelungen, in späten und historisch wertlosen Texten Einzelheiten zu entdecken, die einen Sachverhalt des klassischen Altertums verraten. Mit Unrecht aber hat er geschlossen, „dass diese Stücke in mehr als einer Beziehung Züge aus verschwundenen Originalen enthalten.“ [1]) Folgte man ihm, so müsste man aus einigen leichten Indizien den Schluss ziehen, die Akten der heil. Agnes, der heil. Agatha, des heil. Urban, der heil. Kosmas und Damian, der heil. Cäcilie u. a. seien in ihrem jetzigen Zustande Überarbeitungen älterer Akten, die nach Leblant „sichtbare Abänderungen“ erlebt hätten.[2]) Wir könnten einen Zeitgenossen nennen, der sich das Vergnügen gemacht hat, seine Spezialkenntnisse in technischen Einzelheiten in seinen Romanen zu verwerten. Wird die Nachwelt daraus schliessen müssen, dass seine Erzählungen deshalb einen wahren Hintergrund haben, und dass er nur in freier Art Originaldokumente benützt hat?

Leblant hat vielleicht der Wissenschaft gedient, indem er gezeigt hat, „dass die Auskünfte sekundärer Quellen oft

---

[1]) Les Actes des martyrs p. 127.

[2]) Les persécuteurs et les martyrs p. 1.

mit denen klassischer Dokumente übereinstimmen;"[1]) aber er täuschte sich, wenn er meinte, „wenn die letzteren nicht auf uns gekommen wären, so würden uns die ersteren in wertvoller Weise über die wichtigsten Züge der Verfolgungsgeschichte aufklären." Das Gegenteil ist augenfällig; hätten wir nicht die Kontrolle der klassischen Texte, so könnten wir diese alten Bestandteile der Akten gar nicht nach ihrem Wert einschätzen, und wir würden die Geschichte der Verfolgungen auf gebrechlichen Fundamenten aufbauen.

Man braucht deshalb nicht darauf zu verzichten, Ruinart zu ergänzen, nachdem man ihm soviel genommen hat. Aber vor allem hat man sich Rechenschaft zu geben über den Platz, den man jedem Stück in der Rangfolge der hagiographischen Dokumente anweisen will. Der neue Ruinart, den wir haben möchten, würde nur die historischen Stücke, die den drei am Anfang dieses Kapitels geschilderten Kategorien angehören, umfassen.

---

[1]) Les Actes des martyrs p. 279.

Fünftes Kapitel.

Das Aktenmaterial eines Heiligen.

Dokumente über S. Prokop von Caesarea. — Bericht des Euseb. — Denkmäler des Kultes. — Die drei Legenden von S. Prokop. — Analyse derselben. — Die Synaxarien. — Lateinische Akten des heil. Prokop. — Anpassungen für S. Ephysius und S. Johann von Alexandria. — Schlussfolgerungen.

Oft ist es eine sehr schwierige Arbeit, die Rechte eines Heiligen der ersten Jahrhunderte auf öffentliche Verehrung festzustellen. Wenn die historischen Dokumente nicht gänzlich fehlen, so sind sie häufig unter dem Einfluss der Legende und der Hagiographen dermassen entstellt, dass man sie nur mit äusserster Vorsicht benutzen darf. Und es steht nicht besser, wenn durch einen Glücksfall ein relativ reichliches Aktenmaterial die Sache eines Heiligen zu unterstützen scheint. Erst wenn die Stücke klassifiziert und je nach ihrem wirklichen Wert interpretiert, wenn die Zeugnisse gewogen, wenn der Grad der Glaubwürdigkeit eines jeden festgestellt ist, steht die Sachlage günstiger. Diese Untersuchungen sind langwierig und ausserordentlich heikel, und mehr als eine Enttäuschung wartet des Neulings in der Kritik, wenn er mit der Hagiographie noch unvertraut ist.

Die Vorsehung hat uns zufällig eine ausnahmsweise vollständige Reihe von Dokumenten über einen Heiligen der diokletianischen Verfolgung erhalten. Es sind zeitgenössische Berichte, abgeleitete und mehrfach überarbeitete Nachrichten, Erwähnungen in den Martyrologien, historische Zeugnisse

über die Existenz eines örtlichen Kultes, ferne Nachklänge der Legende, alles, was die Überlieferung gewöhnlich sparsam unter mehrere Heilige verteilt, das ist hier auf ein Haupt gesammelt. Es handelt sich um S. Prokop, den „grossen Martyrer“, den die griechische Kirche am 8. Juli feiert und das römische Martyrolog unter demselben Datum kommemoriert. Wenn wir Schritt für Schritt die Spuren seines Kultes in den literarischen Denkmälern verfolgen, erhalten wir ein ziemlich genaues Bild vom Wert der auf ihn bezüglichen Urkunden. Die aus der Prüfung sich ergebenden Schlüsse wären leicht auf andere, analoge Fälle zu übertragen.

S. Prokop ist der erste der palaestinensischen Märtyrer, dessen tapfern Widerstand und dessen unerschrockene Ruhe im Angesicht des Todes Euseb als Zeuge und Geschichtschreiber der grossen Verfolgung schildert. Der Bericht aus Eusebs Werk ist uns in zwei Versionen erhalten; die kürzere und bekannteste findet sich zwischen dem achten und neunten Buch der Kirchengeschichte, eine andere, ausgedehntere, ist vollständig nur in syrischer Übersetzung auf uns gekommen. Vom griechischen Text sind nur Bruchstücke und Auszüge übrig geblieben.[1]) Das Kapitel mit dem langen Abschnitt über S. Prokop ist wie verschiedene andere desselben Buches in den griechischen Menologien noch nicht wiedergefunden worden. Indes haben die lateinischen Passionalien dieses Stück aus dem Werk des Euseb[2]) aufgenommen; es ist, wie es scheint, das einzige, das in den Westen gelangt ist. Der Bischof von Cäsarea erzählt in

---

[1]) Über all dies Analecta Boll. B. XVI. p. 113–22.

[2]) Bibl. hag. lat. 6949.

folgender Weise die Geschichte und das Leiden des heil. Prokop:

„Der erste Martyrer Palaestinas war Prokop, ein gottbegnadeter Mann, der schon vor dem Martyrium sein Leben wohl bestellt und der sich seit der Kindheit der Keuschheit und Übung in allen Tugenden gewidmet hatte. Er hatte seinen Leib kasteit, bis er einem Leichnam gleichsah; seine Seele aber schöpfte im Wort des Herrn so mächtig, dass der Leib durch sie Kraft empfing. Er lebte von Brot und Wasser und nahm nur alle zwei oder drei Tage Nahrung zu sich; oft fastete er eine ganze Woche. Die Betrachtung des Wortes Gottes erfüllte ihn dermassen, dass er, ohne zu erlahmen, Tag und Nacht darin anhielt. Voller Güte und Milde achtete er sich als den Geringsten und erbaute alle durch seine Reden. [1]) Das Wort Gottes war seine einzige Beschäftigung, und in den Wissenschaften der Welt hatte er nur bescheidene Kenntnisse. Geboren in Älia wohnte er in Scythopolis, wo er drei kirchliche Ämter versah. Er war Lektor, Dolmetsch des Syrischen und trieb durch Handauflegen die bösen Geister aus.

Als er mit einigen Begleitern von Scythopolis nach Caesarea gesandt wurde, führten sie ihn gleich nach dem Betreten der Stadt vor den Statthalter. Und bevor er ins Gefängnis und in Eisen gelegt war, wurde er vom Richter Flavian aufgefordert, den Göttern zu opfern. Er aber verkündete mit lauter Stimme, dass es nicht mehrere Götter, sondern nur einen einzigen gebe, den Schöpfer und Urheber aller Dinge. Dieses Wort machte auf den Richter lebhaften

---

[1]) Der Zustand des Textes dieses Satzes macht eine genaue Wiedergabe desselben schwer; unsere Übersetzung umschreibt nur den allgemeinen Sinn der Stelle.

Eindruck. Da er keine Antwort fand, versuchte er ihn zu überreden, den Kaisern wenigstens zu opfern. Der heilige Zeuge Gottes aber verachtete seine Drohungen. „Höre,“ sprach er, „den Vers des Homer: Es ist nicht gut, vielen Herren zu dienen; ein einziger soll Herr sein, einer König.“

„Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς.“ [1])

Auf diese Worte hin befahl der Richter, als ob sie Schmähungen gegen den Kaiser enthielten, ihn zur Richtstätte zu führen. Man schlug ihm den Kopf ab, und er ging zum ewigen Leben ein, auf dem kürzesten Weg, am siebenten Tag des Monats Desius, den die Lateiner Nonen des Juli nennen, im ersten Jahr der Verfolgung bei uns. Das war das erste Martyrium, das in Caesarea stattfand.“

Jeder Kommentar würde den Eindruck dieses schönen und nüchternen Berichtes abschwächen, und heutzutage fiele es keinem Menschen ein, seinen Stil zu verbessern, wie man dies im Mittelalter nannte. Welchen Erfolg dieser Bericht hatte, werden wir bald sehen.

Dem heil. Prokop wurden alsbald alle den Märtyrern zukommenden Ehren zuteil. Seine Eintragung im orientalischen Martyrolog, die uns in der pseudo-hieronymianischen Kompilation überkommen ist, brauchen wir wohl kaum als Beweis anzuführen. Er tritt dort am 8. Juli unter der Formel: „In Caesarea Cappadociae Procopi“ auf. Das Gewicht des Zeugnisses wird durch die irrige Ortsangabe (Cappadociae statt Palaestinae) nicht abgeschwächt. Es ist das ein geläufiger Irrtum des Hieronymianums, der nur dem Redaktor zur Last fällt. Die orientalischen Festangaben aber hängen für Märtyrer Palaestinas vom selben Buch des

[1]) Ilias II, 204.

Euseb ab. Sie bezeugen also nicht unmittelbar einen lebenden Kult.

Zum Glück besitzen wir in bezug auf S. Prokop andere Zeugnisse, die das hohe Alter seines Kults belegen. Die Pilger zogen zur Verehrung seiner Gebeine,[1]) über denen eine Basilika errichtet war, nach Caesarea. Im Jahre 484 restaurierte Kaiser Zeno dieselbe.[2]) Scythopolis, die Heimatstadt des Martyrers, errichtete ihm ebenfalls ein Heiligtum, dessen Existenz im VI. Jahrhundert bezeugt ist.[3]) Der Kult des heil. Prokop wurde bald volkstümlich und strahlte über die Grenzen Palaestinas hinaus. Ein Beweis dafür ist der Blütenkranz von Legenden, der sich schon früh um die Erinnerung des Martyrers von Caesarea legte; seinen wichtigsten Entwicklungsphasen wollen wir im folgenden nachzugehen suchen.

Von der Legende des heil. Prokop existieren zahlreiche verschiedene Fassungen; sie sind grösstenteils unveröffentlicht, und eine ins einzelne gehende Schilderung kann hier nicht Platz finden. Wir werden anderwärts vom technischen Standpunkte aus die Beziehungen der Texte zu einander würdigen und die letzteren gruppieren. Hier nur die Ergebnisse dieser Klassifizierungsversuche.

Drei Hauptformen der Legende sind auseinander zu halten. Die erste und älteste wird durch den Text der Pariser Handschrift 1470[4]) repräsentiert, sowie durch eine lateinische Passion in einem Manuskript zu Monte Cassino.[5])

---

[1]) Antonini Itinerarium 46, Geyer p. 190.
[2]) Chronicon paschale (ed. Paris) p. 327.
[3]) Cyrilli Scythopolitani Vita S. Sabae c. 75, Cotelier p. 349.
[4]) Catalogus codd. hag. graec. bibl. nat. Paris, p. 149.
[5]) Bibl. hag. lat. n. 6950.

Diese lateinische Version setzt eine griechische Vorlage, die sich von der auf uns gekommenen unterscheidet, voraus. Da die Abweichungen für unsere Frage belanglos sind, sei nur die letztere ins Auge gefasst. Die aus den beiden Texten sich ergebende Gruppe sei fortan zitiert als erste Legende des heil. Prokop.

Die zweite Legende findet sich in vielen Handschriften und verschiedenen mehr oder weniger entwickelten Rezensionen. A. Papadopulos-Kerameus hat die verbreitetste nach einem Manuskript des Klosters Vatopedi auf dem Berg Athos[1]) veröffentlicht. Leider ist dieses Exemplar abgekürzt; wir haben deshalb für die Analyse der Legende die griechische Pariser Handschrift n. 897 verwendet.

Als dritte Legende des heil. Prokop wird man eine Gruppe, die aus zwei nahe miteinander verwandten Rezensionen gebildet wird, bezeichnen. Die eine, griechische, ist durch die Bollandisten,[2]) die andere, lateinische, durch Lipomani[3]) und nach ihm durch Surius[4]) veröffentlicht worden.

Die Panegyriken der Heiligen können, weil sie sich im allgemeinen an eine der voraufgenannten Kategorien anschliessen, weggelassen werden.

Fassen wir zunächst die erste Legende S. Prokops zusammen. An Länge übertrifft sie die Erzählung des Euseb ums Sieben- oder Achtfache; wie sie sich in literarischer Beziehung dazu verhält, wird sich zeigen.

Der Bericht beginnt mit einem angeblichen Edikt des Diokletian, einem grimmigen Haftbefehl gegen die Gläubigen.

---

[1]) *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, B. V. (Petersburg 1898) p. 1—27.

[2]) Acta SS. Jul. B. II. p. 556—76

[3]) Tomus sextus vitarum sanctor. patrum (Rom 1558) f. 107—115 v.

[4]) De probatis sanctorum vitis, unter dem 8. Juli.

Die Verfolgung ist entfesselt, und der Richter Flavianus, ein grausames Ungeheuer, kommt in Caesarea an. Der selige Prokop war aus Älia gebürtig. Er versah das Amt eines Lektors und Exorzisten. Seine Tätigkeit hatte soviel Erfolg, dass die Aufmerksamkeit Flavians natürlich auf ihn gerichtet wurde. Flavian lässt ihn vorführen.

Der Richter thront auf dem Richterstuhl, und der selige Prokop wird hereingeführt. Das Volk stösst bei seinem Anblick Wutgeschrei aus und brüllt wie wilde Tiere: „Das ist der, welcher die Anbetung der Götter verachtet und das Gebot des Kaisers mit Füssen tritt.“ Flavian, vom bösen Geist aufgestachelt, frägt den Martyrer: „Wie heissest du?“ Der Martyrer antwortet: „Ich bin ein Christ. Mein Name ist Prokop.“ — Der Richter: „Du bist der Einzige, der die erhabenen Befehle der Kaiser missachtet; weisst du nicht, dass die, welche den Göttern nicht opfern, gefoltert und hingerichtet werden müssen? Ich staune, dass du in deinem vorgerückten Alter so toll handelst. Wie belehrst du andere, wenn du selber den Verstand verloren hast? Mit welchem Recht behauptest du, Gott sei von einer Frau geboren und gekreuzigt? Wer lacht nicht über dergleichen Erfindungen? Ich fordere dich auf, diesen eitlen Irrtum aufzugeben, den Göttern zu opfern und dich ehrfürchtig vor dem Bild des Kaisers niederzuwerfen; sonst wirst du hingerichtet. Lass dich wenigstens durch die Foltern der andern, die dir voraufgegangen sind, zur Vernunft bringen!“

Auf die Anrede des Flavian folgt ein langer Erguss des Martyrers, der ihn auffordert, an Gott den Schöpfer zu glauben. Unter seinen Beweisgründen sind Worte der Philosophen, des Hermes Trismegistos, des Homer, Plato, Aristoteles, Sokrates, Galen, Scamander, die alle den alleinigen

Gott verkünden. Nach einigen Betrachtungen über den christlichen Glauben wird der Redner vom Richter, der den Mahnungen Drohworte beifügt, unterbrochen.

Der Maryrer fängt wieder an, aber weniger ruhig als vorher, und hält nicht mit Injurien zurück. Die Angriffe gehen in eine lange Auseinandersetzung über, nach welcher der Richter die Folterung beginnen lässt. Man hängt den Martyrer, reisst ihm die Seiten auf, man vermehrt die Schmerzen seiner Wunden durch Bestreuung mit Salz und Reibungen mit rauhem Stoff. Die Henker zerreissen ihm das Antlitz mit eisernen Hacken bis zur Unkenntlichkeit und brechen ihm die Knochen.

Dann befiehlt der Richter einem gewissen Archelaus, den Martyrer zu enthaupten; seine Hände aber sinken ihm erlahmt herab, und er stirbt.

Wutentbrannt lässt Flavian den Prokop fesseln und in den Kerker werfen. Der Blutzeuge spricht daselbst ein langes Gebet. Christus erscheint ihm in Gestalt eines Engels und heilt seine Wunden. Nach drei Tagen folgt ein neues Verhör; Flavian wirft ihm vor, er habe Zauberei getrieben, um Archelaus zu töten und seine Wunden zu heilen. Dann lässt er ihn hängen und mit Ochsenziemern geisseln. Die Henker legen ihm glühende Kohlen auf den Rücken und reissen alle Wunden wieder auf, indem sie ihn mit rotglühenden Nägeln stechen. Der Selige hört nicht auf zu reden und überhäuft den Richter mit Vorwürfen und Schmähungen, die derselbe mit neuen Folterungen beantwortet. Das Zwiegespräch geht weiter, während die Henker fortfahren, im Feuer gerötete Stacheln ins Fleisch des Martyrers zu treiben.

Endlich erfindet Flavian eine neue Qual. Er lässt einen kleinen Altar bringen. Der Martyrer muss die Hand,

gefüllt mit glühenden Kohlen, ausstrecken, und Weihrauch wird darauf geworfen. „Wenn du den brennenden Weihrauch auf den Altar wirfst, hast du den Göttern geopfert,“ spricht Flavian. Prokop bleibt unerschütterlich, und seine Hand bewegt sich nicht. Er weint, aber nicht seine Leiden, sondern die Halsstarrigkeit Flavians sind daran schuld. Dieser spricht beschämt das Todesurteil. Der selige Prokop wird aus der Stadt geführt, um hingerichtet zu werden. Er verlangt eine Stunde Aufschub und spricht ein langes Gebet; dann empfängt er den Todesstreich. Die Christen tragen den heiligen Leib weg und setzen ihn an ehrenvoller Stelle bei.

Wir sind, wie man sieht, von der vornehmen Einfachheit des Euseb und der frommen Bewunderung, von der sein Bericht erfüllt ist, weitab gelangt. Die eben analisierte Passio Procopii ist ein Stück schwülstiger und kalter Rhetorik, deren Kosten von Gemeinplätzen und der Beschreibung unwahrscheinlicher Qualen bestritten werden.

Hier kann man nicht sagen, der Hagiograph habe aus Mangel an Dokumenten so geschrieben. Im Gegenteil hatte er nicht nur Eusebs Text in der Kirchengeschichte, sondern auch dessen erweiterte Form vor sich. Hier erfuhr er, dass S. Prokop aus Älia stammte, ein heiligmässiges Leben führte, kirchliche Ämter versah, -- da er von Scythopolis schweigt, lässt er den Leser im Glauben, dies sei in Jerusalem der Fall gewesen, dass sein Richter Flavian hiess, und dass er durch das Schwert fiel. Alles, was er beigefügt hat, ist reine Erfindung; so die Episode mit Archelaus, der durch ein Wunder getroffen wird im Augenblick, wo er zum tödlichen Streich ausholt, die Vision des Blutzeugen im Kerker, die plötzliche Heilung seiner Wunden, endlich die aus der

Geschichte von S. Barlaam entlehnte Geschichte vom Weihrauch.[1])

Nur mit Mühe erkennt man unter diesem Schnörkelwerk den von Euseb gepriesenen Martyrer, jenen einfachen Mann, der von der Betrachtung der heiligen Schrift lebt und der allen Künsten der Rhetorik und Dialektik fremd ist. Immerhin erkennt man den Lektor, Exorzisten und Asketen wieder. In den folgenden Legenden geht die Umgestaltung weiter: die strenge Gestalt des Klerikers von Scythopolis verschwindet gänzlich, und an seine Stelle tritt ein Krieger im Kürass, mit dem Schwert an der Seite und der Lanze in der Faust.

Hier in Kürze die zweite Legende des heil. Prokop; sie ist bereits länger als die erste.

Diokletian entfesselt eine schreckliche Verfolgung der Christen; er schickt überallhin seine Edikte. Der Wortlaut des nach Älia gesandten Exemplars wird mitgeteilt. Der Kaiser zieht nach Ägypten, wo er den Usurpator Achilleus schlägt; von hier begibt er sich nach Antiochien, wo er vom Senat eine Art Glaubensbekenntnis des Götzendienstes erhält.

In Jerusalem, damals Älia genannt, lebte eine vornehme Frau mit Namen Theodosia, deren Sohn Neanias hiess und gleich ihr Heide war. Die Mutter führte ihn nach Antiochien, um ihn dem Kaiser zu empfehlen. Dieser machte ihn, befriedigt von seinem guten Aussehen und seinem Eifer für den Dienst der Götzen, sofort zum Dux von Alexandrien; er empfahl ihm bei der Abreise, die Christen unablässig ausfindig zu machen und streng zu bestrafen. Und um ihm

---

[1]) Analecta Boll. B. XXII. p. 134—145

den Wahnsinn der Christen zu erklären, erzählt ihm Diokletian in Kürze das Leben Christi und fügt seine Auslegungen desselben bei.

Neanias geht, wie einst Saulus voll von Hass und Drohworten, ab. Aber bald sollte auch er seinen Weg nach Damaskus finden. Als er Apamea verliess, geschah ein Erdbeben; es blitzte, und eine Stimme sprach aus den Wolken: „Wohin gehst du, Neanias?“ Zugleich erschien ein Kreuz von Kristall, und die Worte ertönten: „Ich bin Christus, der Gekreuzigte, der Sohn Gottes.“ Neanias antwortet, aber die Stimme fährt fort: „Du wirst ein Gefäss meiner Wahl sein“ und „durch dieses Zeichen wirst du siegen“.

Neanias glaubt; er zieht mit seinen Soldaten gen Scythopolis und lässt durch einen gewissen Markus ein Kreuz aus Gold und Silber machen, ähnlich dem, das ihm erschienen war. Kaum war es fertig, so erschienen drei Bilder darauf mit den Namen Emmanuel, Michael und Gabriel in hebräischen Zeichen. Mit dem wunderbaren Kreuz schlägt Neanias eine Schar Agarener und tötet sechstausend derselben.

Dann begibt er sich zu seiner Mutter, zerbricht all seine Götzenbilder und verteilt den kostbaren Stoff unter die Armen. Die Mutter verklagt erschreckt den Sohn bei Diokletian; dieser tröstet sie und gestattet ihr unter den Senatoren nach Belieben einen auszuwählen, der bei ihr die Stelle des Sohnes vertreten solle. Zu gleicher Zeit schickt er einen Brief an den Statthalter Ulcio und beauftragt diesen, den Neanias zu verhören und mit Foltern zu töten, wenn er in seiner Gottlosigkeit verharre. Neanias erhält Kenntnis von dem Brief des Kaisers, zerreisst ihn in tausend Stücke und bezeugt, er sei ein Christ. Der Statthalter lässt ihn

fesseln und nach Caesarea bringen. Ulcio setzt sich auf seinen Richterstuhl und befiehlt, Neanias aufzuhängen und mit eisernen Haken zu foltern. Als die Schergen ermüdet waren und alle Knochen des Martyrers blosslagen, führten sie ihn in den Kerker. Hier besuchen ihn die Engel, Christus erscheint ihm, tauft ihn, gibt ihm den Namen Prokopius und heilt all seine Wunden.

Am folgenden Tag findet ein neues Verhör statt. Der Statthalter schreibt seine Heilung der Macht der Götter zu. Prokop aber fordert sofort, in den Tempel geführt zu werden. Der gottlose Richter und das Volk glauben, der Martyrer wolle sich beugen und den Göttern opfern. Er wird daher in feierlichem Aufzuge zum Tempel geführt. Aber anstatt den Christenglauben zu verleugnen, schlägt er durch die Kraft des Kreuzzeichens die Götzenbilder in Stücke.

Hier schieben sich zwei lange Zwischenszenen ein. Die erste besteht in der Bekehrung der Soldaten. Sie kommen zu Prokop ins Gefängnis; er erhält vom Kerkermeister die Erlaubnis, sie zum Bischof Leontios zu führen. Der Bischof tauft sie, und der Martyrer kehrt in die Gefangenschaft zurück. Er bestärkt die neuen Christen im Glauben, bis sie vor seinen Augen den Martyrertod sterben.

Als Gegenstück zu diesem Soldatenmartyrium wird dann die Geschichte von zwölf Matronen senatorischen Standes, welche Christinnen werden und unter entsetzlichen Qualen sterben, erzählt. Theodosia, die Mutter Prokops, bekehrt sich angesichts ihres Todesmuts und fällt mit ihnen.

Bald darauf wird der Statthalter von bösem Fieber gepackt und stirbt. Flavian ersetzt ihn in Caesarea. Der Martyrer wird vor dessen Stuhl gerufen, und nun wiederholen sich alle Szenen der ersten Legende.

Es ist kaum nötig zu bemerken, dass diese Version spätern Ursprungs als die erste Legende ist. Sie hängt offenkundig von ihr ab und geht einen starken Schritt weiter in der Entwicklung des Legendenhaften. Die ganze Rhetorik und der szenische Aufbau der ersten Legende hatte die Physiognomie des Martyrers noch nicht geändert; hatte sie doch die Erinnerung an seine geistlichen Ämter beibehalten. Hier aber verschwindet der Lektor und Exorzist gänzlich, und vor uns steht ein junger Heide, römischer Soldat und Beamter, der auf wunderbare Weise bekehrt wird. Sein Name ist ursprünglich Neanias, und erst durch eine Vision erhält er den Namen Prokop.

Dieser Zug allein genügt, um das Verfahren des Hagiographen aufzudecken: er hat zwei Geschichten zusammengeschweisst. Die eine handelte von Neanias und dem Statthalter Ulcio, die andere von Prokop und dem Richter Flavian.

Woher die Legende von Neanias stammt, wissen wir nicht; ohne sie weiter zu verfolgen, kann man sie in die Gruppe der gänzlich phantastischen Stücke einordnen. Sie ist ein Mischmasch von Gemeinplätzen und Reminiszenzen. Die Bekehrung Pauli, die Vision Constantins, die Akten S. Polykarps und andere Schriften, deren Aufzählung keinen Zweck hat, haben dem Verfasser die Züge zu dieser Geschichte geliefert. Die Einführung des Neanias in die Legende hat die Umwandlung S. Prokops zu Ende geführt. Ausser dem Namen bleibt nichts von ihm übrig, und von der Erzählung Eusebs lassen sich nur noch unbestimmte Reminiszenzen in den Namen Älia, Scythopolis, Caesarea und Flavianus erkennen.

Die zweite Legende ist sehr alt. Sie lief schon im VIII. Jahrhundert um und flösste hinreichendes Zutrauen

ein, um bereits den Vätern des zweiten Konzils von Nikaea vorgelegt zu werden. Zugunsten der Bilderverehrung wurde die Episode des wundertätigen Kreuzes, die in den Konzilsakten [1]) steht, angeführt.

In ihrer dritten Gestalt war die Legende von S. Prokop ebenfalls zu viel Glück berufen. Sie wurde ein Teil der Sammlung des Metaphrastes und verbreitete sich wie dieses Buch in sehr viel Exemplaren. [2])

Sogar eine doppelte Bearbeitung von dieser Paraphrase ist entstanden und erhalten; die anscheinend ältere ist noch unveröffentlicht, doch kann man sich eine genügende Vorstellung davon durch die von Lipomani publizierte Übersetzung bilden. [3]) Die zweite ist der Text der Acta Sanctorum. Die beiden Formen dieser dritten Legende weichen nicht stark genug von einander ab, um eine Einzelprüfung zu rechtfertigen. Die Eigentümlichkeiten der einen wie der andern können übergangen werden; fassen wir nur die beiden gemeinsamen Züge ins Auge.

Schicken wir voraus, dass zwischen der zweiten und dritten Legende kein grundlegender Unterschied besteht. Die Folge der Tatsachen ist dieselbe, und der neue Verfasser hielt es nicht für nötig, die Unwahrscheinlichkeiten seiner Vorlage abzuschwächen. Alle Anstrengungen des Schreibers konzentrieren sich auf den Stil, und alle Praktiken der alten Rhetorik machen sich breit, um die Passion des heil. Prokop in vermeintlich anziehenderer Form zu erzählen. Nur eine Einzelheit sei angeführt, weil sie die Arbeitsweise einer Hagiographenschule, die einst viel Erfolg hatte, treffend kennzeichnet.

---

[1]) Hardouin, Concilia B. IV. p. 229—232.
[2]) Analecta Boll. B. XVI. p. 311—29.
[3]) Oben p. 130.

Jedesmal nämlich, wenn der Redaktor einem historischen oder geographischen Namen begegnet, nimmt er den Anlass wahr, um dem Leser eine kleine Belehrung aufzutischen, indem er ein paar Reminiszenzen, die ihm bei diesem Namen einfallen, einflicht. Muss er sagen, Diokletian sei in Antiochien angekommen, so begleitet er dies, indem er sagt, dass nahe bei dieser Stadt Daphne mit seinem berühmten Apolloheiligtum gelegen sei. Er verfehlt nicht beizufügen, dass der Kaiser sich dahin begeben habe, um dem Gott ein grosses Opfer darzubringen. Und nie durfte vergessen werden, dass Antiochia auch in der Geschichte der altchristlichen Kirche eine hervorragende Rolle gespielt hat; hier hatten ja die Anhänger des neuen Glaubens den Namen Christen zuerst erhalten! Der Hagiograph wird das nie unausgesprochen lassen.[1])

Ein par Zeilen weiter handelt es sich um die Heimat der Theodosia, Mutter des heil. Prokop. Die Stadt heisst in allen älteren Texten Älia. Diese Einzelheit aber wird in folgender Form gebracht: „Theodosia nahm den vornehmsten Rang in der Stadt ein. Diese trug anfangs den Namen Jerusalem oder Sion. Aber nachdem sie von den Römern zur Strafe für ihr Verbrechen an Christus erobert worden war, nannte Hadrian sie, als er Kaiser war, Älia.[2])

Die Erwähnung von Caesarea liefert ihm nochmals Gelegenheit zur Schaustellung seiner Gelehrtheit. Diesmal aber stolpert er darüber, indem er Caesarea Paneas oder Philippi mit Caesarea Stratonis oder Palaestinae verwechselt und noch auf seinem Irrtum herumreitet. „Der Richter befiehlt, den Heiligen nach Caesarea, wo er mit einem Tem-

---

[1]) Acta SS. Jul. B. II. p. 55 n. 5. 6.

[2]) A. a. O. n. 7.

pelbau beschäftigt war, zu führen. Damit meinen wir die Stadt Caesarea, die gewöhnlich Philippi heisst, und die einst Turm des Strato genannt wurde. Die Phoenizier nennen sie Paneas, indem sie diese Bezeichnung von dem benachbarten Berg Paneos hernahmen. Und da wir gerade an dieser Stadt sind, dürfen wir nicht unterlassen, eine merkwürdige, auf sie bezügliche Geschichte zu erwähnen . . ." Und er erzählt nach Euseb [1]) die bekannte Legende von der Gruppe, die angeblich Christum mit dem blutflüssigen Weibe darstellte. [2])

Diese Proben der Pedanterie unseres Autors mögen genügen. Trotz derselben wurde sein Machwerk sehr geschätzt; ist doch diese dritte Legende in der grössten Zahl von Exemplaren auf uns gekommen. Es hat zuwege gebracht, dass die Physiognomie des heil. Prokop von nun an feststeht als die eines Martyrersoldaten.

Die unvermeidliche Folge der Umwandlung von S. Prokop Lektor in den Offizier S. Prokop war, dass man zwei Personen aus ihm gemacht hat. In gewissen Synaxarien liest man unter dem gleichen Datum (8. Juli) die Passion des grossen Martyrers Prokop, d. h. des Offiziers der zweiten und dritten Legende, und die Anzeige des Exorzisten Prokop, Martyrers in Caesarea. [3]) Der letztere wird auch am 22. November gefeiert, und an diesem Tag liest man leicht abkürzend die Notiz Eusebs. [4])

In einigen Exemplaren ist die Kommemorierung S. Prokops am nächsten Tag, dem 23. November wiederholt. Aber

---

[1]) Hist. Eccl. VIII. 18.

[2]) Acta SS. Jul. B. II p. 563—64 n. 27—29.

[3]) Synaxarium eccl. Cpl. pp. 805 u. 808.

[4]) A. a. O. p. 245.

er heisst dann nicht mehr mit richtigem Namen Prokop von Palaestina, sondern Prokop, der in Persien den Martertod erlitt.[1])

Der Ursprung dieser Bezeichnung ist unbekannt, da wir von keinem persischen Märtyrer dieses Namens wissen. Offenbar handelt es sich um einen Irrtum, dessen Entstehung wir freilich nicht mehr genauer verfolgen können; man kann ihn nur festnageln als eines der zahlreichen Vergehen der Autoren der Synaxarien. Wer Übung im Benutzen derartiger Bücher hat, wird keinen Augenblick im Zweifel darüber sein, dass es sich um einen einzigen heil. Prokop, der unter verschiedenen Gestalten auftritt, handelt.[2])

Die Synaxarien neuern Datums und die Menäen, welche bei ihnen den historischen Teil entlehnt haben, verzeichnen nur den Offizier Prokop, fügen die Festtage seiner Mutter Theodosia, der mit ihr gemarterten zwölf Matronen und der Offiziere Antiochus und Nicostratus, die nach der Legende die von Prokop bekehrten Soldaten befehligten, bei.

Auch die Lateiner[3]) haben die Akten S. Prokops gelesen; in isoliertem Zustand ist Eusebs Originalbericht nur in ihren Passionalien erhalten. Von hier stammt die sehr genaue Mitteilung der lateinischen, historischen Martyrolo-

[1]) A. a. O. p. 247, 249.

[2]) Die Handschrift 679 des Vatikans enthält ein *ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον μάρτυρα Προκόπιον τὸν Πέρσην*, verfasst von Hesychius, einem Priester in Jerusalem. In diesem Stück ist nichts, das eine Unterscheidung des persischen Prokop vom Prokop von Caesarea rechtfertigen würde.

[3]) Den Kult des heil. Prokop bei den Slaven lassen wir beiseite. Die literarischen Denkmäler sind auf griechische Quellen zurückzuführen; die andern sind relativ jung. Über seinen Kult in Serbien vgl. C. Jirecek, Das christl. Element in der topographischen Nomenclatur der Balkanländer. Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissensch. B. CXXXVI. (1897) n. XI. p. 36—37.

gien.[1]) Auch die erste Legende des heil. Prokop war, wie wir gesehen haben, im Okzident bekannt, und zwar wahrscheinlich durch eine in Süditalien entstandene Bearbeitung. Der auf dem Konzil von Nikaea verlesene Teil der zweiten Legende ist durch Anastasius den Bibliothekar übersetzt worden. Doch ist fast sicher, dass auch eine vollständige Übersetzung existiert hat.

Eine Prüfung der lateinischen Anpassungen der Prokopiusakten gestattet diesen Schluss. Der berühmte Martyrer hat alle Unwürdigkeiten, welche die ungeschickten Hagiographen an den Heiligen begehen, mit denen sie sich viel befassen, durchmachen müssen. Dass man seine Geschichte vollständig travestierte und den Heiligen völlig seines Charakters entäusserte, genügte nicht; seine Geschichte wurde vielmehr zu einer Art Rahmen oder Schablone, in die man nacheinander mehrere unbekannte Heilige, über die jeder Bericht fehlt, einschieben konnte.

Die zweite Legende S. Prokops hat zunächst zur Herstellung von Akten für S. Ephysius von Cagliari[2]) gedient. Abgesehen von einigen ungeschickt zusammengenähten Episoden und ein par Ortsnamen, welche den Heiligen an Sardinien knüpfen, ist die uns bekannte Geschichte kaum verändert, und hauptsächlich ist kein Versuch gemacht worden, sie wahrscheinlicher zu gestalten.

Von der Sendung nach Alexandrien ist in der Legende des Ephysius keine Rede mehr; der Ortsname aber ist zum Namen der Mutter, die in der Prokoplegende Theodosia

---

[1]) Vgl. den Text bei Ado: „In Palaestina natalis sancti Procopii martyris, qui a Scythopoli ductus Caesaream, ad primam responsionum eius confidentiam, irato iudice Fabiano (lies: Flaviano) capite caesus est.“ Die gleiche Redaction bei Usuard Sollerius p. 388—89.

[2]) Analecta Boll. B. III. p. 362—77.

heisst, geworden. Beide sind vornehme Damen von Älia und haben einen Christoph zum Gatten. Wie Prokop wird Ephysius von der Mutter nach Antiochien gebracht und dem Diokletian vorgestellt; dieser betraut ihn mit der Christenverfolgung, aber nicht mehr in Ägypten, sondern in Italien. Die Erscheinung findet in einem Orte namens Vrittania statt, und in Gaeta fertigt ihm ein Goldschmied namens Johannes das Kreuz. Durch die Macht dieses Zeichens schlägt Ephysius die Sarazenen in die Flucht und schifft sich nach Sardinien ein. Er kommt in Arborea an und bemächtigt sich alsbald der ganzen Insel. Aus Cagliari schreibt er dem Diokletian und der Mutter, um ihnen seine Bekehrung kund zu tun.

Der Kaiser schickt ihm einen seiner Offiziere namens Julikus; dieser lässt ihn, da er den Abfall verweigert, grausam foltern. Wie Ulcio in der Prokoplegende, wird Julikus vom tödlichen Fieber ergriffen. Er wird durch Flavian, den wir bereits kennen, ersetzt. Dieser grausame Richter lässt ihn das Martyrium des heil. Barlaam durchkosten und verurteilt ihn dann zur Enthauptung. Der Urteilsspruch wird ausgeführt apud Caralitanam civitatem in loco, qui dicitur Nuras.

Die Passion endigt mit einer kurzen Erzählung, die sich auf S. Juvenal, einen — übrigens gänzlich unbekannten[1]) — Erzbischof von Cagliari bezieht, und mit der folgenden Erklärung, die keinen Zweifel darüber lässt, dass der Biograph nicht in gutem Glauben schrieb: „Cuius passionem ego presbyter Markus, dum a principio usque ad finem oculis meis vidissem, oratu ipsius beati martyris Ephysi fideliter

[1]) Acta SS. Mai B. VI. p. 732.

veraciterque descripsi, praesentibus atque posteris profuturam." [1])

In der Danielskirche zu Venedig wird der Leib eines Heiligen Johannes, Martyr (sancti Johannis ducis Alexandrini martyris), der aus Konstantinopel 1215 [2]) dahin übertragen wurde, aufbewahrt. Für diesen sonst unbekannten Martyrer brauchte man eine Geschichte und wusste nun nichts Besseres, als S. Prokop auszuplündern und seine Legende in all ihren Einzelheiten, in ihrer vollständigsten und fabelhaftesten Gestalt auf ihn zu übertragen. Bevor er Christ wurde, hiess auch er Neanias, und seine Mutter war in Älia geboren; Kaiser Maximian gibt ihm den Befehl, die Christen Alexandriens auszurotten. Die beiden Präfekten, die ihn nacheinander vor ihren Richterstuhl laden, heissen Ulcio und Flavian; die Bekehrung der Soldaten, der zwölf Matronen und der Mutter des Martyrers ist nicht vergessen. Leontius erscheint statt als Bischof von Caesarea als Bischof von Alexandrien, und in dieser Stadt findet Johannes den Tod. [3])

Fassen wir zusammen: Durch das Zeugnis Eusebs ist die Existenz S. Prokops völlig gesichert, ebenso der Umriss seines Lebens und seine Todesart. An sich genügt das nicht, um einen traditionellen Kult zu beweisen; dasselbe gilt von der Eintragung des Heiligen im sogenannten Martyrologium. Aber die Existenz der Heiligtümer in Caesarea und Scythopolis bildet einen ganz sichern Beleg für seine Verehrung.

[1]) Analecta Boll. B. III. p. 377.

[2]) Flaminius Cornelius, Ecclesiae Venetae antiquis monumentis ... illustratae, B. IV. (Venetiis 1749) p. 170—171.

[3]) Acta SS. Mai B. IV. p. 304—307.

Der Bericht Eusebs wurde im Orient bald durch Legenden ersetzt. Er hat in den griechischen Menologien, wo eine der Legendenformen jeweilen die ihm am 8. Juli zukommende Stelle besetzt, keine Spuren hinterlassen. Von den drei bekannten Legenden hat die, welche sich am wenigsten von der historischen Quelle entfernt, den geringsten Anklang gefunden.

Prokop wurde im Mittelalter unter der Physiognomie, welche ihm die zweite Legende beilegt, verehrt. Noch heute gehört er zur Gattung der heiligen Kriegsmänner. Dabei muss bemerkt werden, dass unter dieser Gestalt uns auch die hochberühmten Heiligen Georg, Theodor, Mercurius, Menas, Demetrius u. a. erscheinen, und dass die einzigen literarischen Zeugnisse, die uns ihre Bekanntschaft vermitteln, Akten ähnlichen Charakters sind wie die des heil. Prokop. Sehen wir, was von diesen Berichten der Geschichtsforscher anzunehmen und was er beiseite zu lassen hat.

Der historische Bodensatz ist folgender: Ein Christ namens Prokop aus Jerusalem wurde unter Diokletian durch den Richter Flavian gefoltert und starb unter dem Schwert. Durch einen Glücksfall sind wir im Stand, die Richtigkeit dieser Einzelheiten nachprüfen und bestätigen zu können, dank der einzigen historischen Quelle, die uns über die Person S. Prokops unterrichtet und die ein gütiges Geschick erhalten hat. Die Vergleichung Eusebs mit unsern Legenden erlaubt die Feststellung, dass alle andern beigebrachten Einzelheiten reine Erfindung sind.

So der Name der Eltern des Heiligen, sein Stand, seine Eigenschaften, sein Leben, seine Schicksale, seine Verbindungen, seine Verhöre und Reden, die Martern, die er aushält, seine Gefangenschaft, die Bekehrungen, an denen

er mitwirkt, die Wunder, die Visionen, deren er gewürdigt wird, all das ist erfunden. Zu streichen ist nicht nur aus der Liste der römischen Beamten der unwahrscheinliche Ulcio, sondern auch aus den griechischen liturgischen Büchern der Name der Theodosia, der eilf Matronen und der zwei Offiziere,[1]) die vom Hagiographen einfach erfunden sind.

Und nun bedenke man, dass die eben analysierten Legenden auf einer historischen Quelle ersten Ranges beruhen! Solches haben die Hagiographen geleistet, wenn ihnen gute Dokumente vorlagen. Wie müssen ihre Erzeugnisse gar aussehen, wenn alle Angaben fehlten, und sie glaubten, den Launen ihrer Einbildung sich gänzlich hingeben zu dürfen?

Im Aktenmaterial des heil. Prokop steht also die Legende auf der tiefsten Stufe, und wenn wir kein anderes Beweisstück hätten, müssten wir hinter diesen hochberühmten heil. Martyrer ein Fragezeichen setzen. Die Gewissheit der historischen Existenz eines Heiligen und die Rechtmässigkeit seiner Verehrung hängt demnach durchaus nicht von der Volkstümlichkeit seiner Legende ab. Ein paar Zeilen eines Zeitgenossen, ein Text im Martyrolog, der die liturgische Tradition einer Kirche verrät, eine Basilika der altchristlichen Zeit sind weit schwerwiegendere Beweisgründe in diesen Forschungen, und glücklicherweise fehlen sie nicht im Aktenmaterial mehrerer hochberühmter Martyrer, deren Ehre durch die Ungeschicklichkeit der Hagiographen aufs empfindlichste blossgestellt war.

Im Aktenstoss eines heil. Ephysius von Cagliari und eines Johann von Alexandrien fehlen die Prozessakten frei-

[1]) Acta SS. Jul. B. II. p. 576.

lich! Die Existenz des erstern und das Alter seines Kults sind nur belegt durch eine Urkunde von flagranter Unechtheit. Leider ist diese Sachlage in der sardischen Hagiographie keine Ausnahme.

Was den Martyrer Johann betrifft, so weiss man, dass sein Leib in einer Klosterkirche von Konstantinopel, die so unbekannt ist wie der Heilige selber, geraubt wurde.[1] Sein unfähiger Biograph aber hat die Zweifel über seine Identität nur noch vermehrt.

[1]) Flaminius Cornelius, Ecclesiae Venetae, B. IV. p. 171.

Sechstes Kapitel.

Heidnische Reminiszenzen und Überreste.

§ 1.

Riten und Symbole, die dem Christentum und den antiken Religionen gemeinsam sind. — Verdächtige Bräuche. — Der Tempelschlaf. — Die Mirakelsammlungen. — Literarische Anleihen bei heidnischen Quellen. — Unvermeidliche Analogien. — Aberglauben.

Unser Gegenstand birgt für den Forscher zahllose Überraschungen und — sagen wir es offen — unerfreuliche Verwirrungen. Er hat die Kosten einer allzu erfinderischen Kritik gezahlt und bestreitet sie noch überall, wo gewisse religiöse Erscheinungen, die speziell dem Gebiet der Hagiographie angehören, an Glauben und Brauch des Heidentums angeknüpft werden. Vermittelst einer genauen Exegese, die sich oft auf eine vielseitige Gelehrsamkeit stützt, sucht man unter der Rinde der christlichen Legende die Überreste der alten Mythologie und Wurzeln alter Kulte zu entdecken. Man stellt unter den verschiedenen Religionen Vergleiche auf und Ähnlichkeiten fest und behauptet, dieselben seien nur durch Entlehnungen zu erklären.

Manche äussern sich ohne Zögern, dass im Kampf des Christentums gegen den Götzendienst der Besiegte nicht der letztere ist, und wie zu erwarten ist, liefert hauptsächlich der Heiligenkult Beweisgründe für dieses Paradoxon.

Es wäre ungerecht, die Studien über Riten und vergleichende Religionsgeschichte anzugreifen, indem man über Gebühr die Übertreibungen derer, die auf diesem Gebiet

durch Spitzfindigkeit oder Oberflächlichkeit gesündigt haben, brandmarken [wollte. Das aufgestellte Problem aber verdient trotz der Dunkelheit, die es umgibt, ernsthaft geprüft zu werden.

Ein rein äusserliches Band zwischen der neuen und der alten Religion besteht in der Gemeinsamkeit einer Anzahl von Riten und Symbolen. Wir sind gewöhnt, dieselben als unser christliches Eigentum anzusehen, und staunen deshalb, wenn wir ihnen im Polytheismus in ähnlicher Bedeutung begegnen.

Indes wäre es auffallend, wenn die Kirche bei ihrer Ausbreitung inmitten der griechisch-römischen Kultur eine vollständig neue Sprache verwendet hätte, um zum Volk zu reden, und wenn sie systematisch alle Formen zurückgewiesen hätte, die bis dahin als Ausdruck religiösen Gefühls gedient hatten.

Innerhalb der Grenzen der Konventionen, die sich aus der Einheit der Rasse oder Kultur ergeben, ist die Art, in der man die Triebe des Herzens übersetzt, nicht von grosser Mannigfaltigkeit; es ist nur natürlich, dass die neue Religion sich schliesslich eine ganze Kirchenordnung angeeignet, die nur einer gesunden Verdolmetschung bedurfte, um die Sprache der sich zu Gott erhebenden Christenseele zu werden. Alle äusseren Zeichen, die keine stillschweigend inbegriffene Anerkennung des Polytheismus enthielten, konnten hier Eingang finden. Und wenn die Kirche sich auch nicht beeilte, sie formell ihren Gebräuchen anzupassen, so hatte sie doch nichts einzuwenden, wenn sie als Ausdrucksmittel des religiösen Instinkts der Menge wieder erschienen. Gewisse Haltungen der Ehrfurcht und des Gebets, der Gebrauch des Weihrauchs, die Tag und Nacht im Heiligtum

brennenden Lichter, die Votivgeschenke als Dankeszeichen für erhaltene Wohltaten sind zu natürliche Äusserungen der Frömmigkeit und der Dankbarkeit gegenüber den Göttern, als dass sie nicht in ähnlicher Form bei allen Religionen zu finden wären.

Es zeigt daher von wenig kritischem Sinn, wenn Entlehnung angenommen wird da, wo die menschliche Natur (unter dem Druck religiösen Gefühls stehend) zur völligen Erklärung hinreicht.[1])

Dennoch gibt es Leute, die an unsern Wallfahrtsorten keine Andächtigen sehen können, die auf den Knien die Stufen des Heiligtums hinaufrutschen, ohne gleich an Kaiser Claudius zu denken, der in dieser Weise die Stufen des Kapitols erklomm.[2]) Andere weisen auf das berühmte Wandbild des Neapler Museums, auf dem ein Isispriester vor der Tempelcella den Gläubigen eine Büchse mit heiligem Nil-

---

[1]) Das Gebet des Demetrius bei Seneca, De Providentia V, 5—6, ist einer der merkwürdigsten hier zu erwähnenden Fälle. Hier die Worte, in denen der Philosoph erklärt, sein Wille sei gleich dem der Götter: „Hoc unum de vobis, di immortales, queri possum, quod non ante mihi voluntatem vestram notam fecistis. Prior enim ad ista venissem, ad quae nunc vocatus adsum. Vultis liberos sumere? vobis illos sustuli. Vultis aliquam partem corporis? sumite. Non magnam rem promitto; cito totum relinquam. Vultis spiritum? Quidni? nullam moram faciam, quo minus recipiatis, quod dedistis. A volente feretis, quicquid petieritis. Quid ergo est? maluissem offerre quam tradere. Quid opus fuit auferre? accipere potuistis. Sed ne nunc quidem auferetis, quia nihil eripitur nisi retinenti. Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo, sed adsentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere.“ Mit diesem Gebet vergleiche man das Suscipe des hl. Ignaz, die schöne Aussprache, welche das Buch der geistlichen Übungen schliesst, und man wird über die Ähnlichkeit der beiden Stücke staunen. Und doch darf man gewiss behaupten, S. Ignaz sei, als er schrieb, nicht von der Lektüre des Seneca beeinflusst gewesen.

[2]) Dio Cassius LX. 23.

wasser zur Verehrung hinhält.[1]) Wenig brauchte geändert zu werden, und die Szene würde zur Reliquienzeigung oder einem Segen nach heutigem Gebrauch. In Agrigent stand nach Cicero[2]) eine hochverehrte Statue des Herkules, dessen Mund und Kinn von den Verehrern, die sie zu küssen pflegten, ganz abgeschliffen war. Der Fuss der bronzenen Peterstatue in Rom trägt die Spuren gleicher Verehrung durch die Andächtigen.

Und doch haben diese gewiss nichts von den sizilianischen Zeitgenossen des Verres gelernt, so wenig als die Pilger, die auf den Knien rutschen, um ein Gelübde zu erfüllen, oder die katholischen Priester, die den Anwesenden mit einem Reliquiar den Segen erteilen, römischen Riten der Kaiserzeit folgen. Aber derselbe Gedanke hat unter analogen Verumständungen in weit auseinander liegenden Zeiten gleiche Handlungen und Gebärden gezeitigt. Dieser Punkt bedarf, glauben wir, keiner weiteren Aufklärung.

Immerhin gibt es Riten von ausgesprochen heidnischem Charakter, die da und dort vorhanden sind, und deren verdächtigen Ursprung man schwerlich bezweifeln darf. Die eigentümliche Zeremonie des Eintauchens von Heiligenbildern ins Wasser erinnert zu deutlich an das geheiligte Bad der Göttermutter,[3]) um nicht eine Beziehung dazu zu rechtfertigen. Während vieler Jahrhunderte hat auch in der Kirche der Ritus des Tempelschlafs, eines abergläubischen Brauchs, der besonders in den Heiligtümern des Asklepios, Amphiaraos und Serapis geübt wurde, gedauert. Er bestand

---

[1]) C. A. Böttiger, Isisvesper in Kl. Schriften B. II. (Dresden 1838) p. 210—230.

[2]) Verr. IV. 43.

[3]) Ovid Fasti IV. 337—346.

hauptsächlich darin, dass man im Tempel schlief, nachdem man sich vorbereitet und die vorgeschriebenen Zeremonien, die einen Traum und die Erscheinung des Gottes erzielen sollten, erfüllt hatte, alles zum Zweck einer Offenbarung der Zukunft oder der Heilung von einem Übel.

Über die Inkubation sind wir, besonders dank der Inschriften von Epidauros, sehr gut unterrichtet.[1]) Das erstrebte Ziel war der Traum, in dem der Gott sich zeigte, die Gesundheit versprach oder noch öfter die einzuschlagende Behandlung vorschrieb. Das manchmal sehr umständliche Rituell, das zur Vorbereitung gehörte, war nur eine Bedingung, die den Gott günstig stimmen sollte.

Unter den Dokumenten, die man für den christlichen Tempelschlaf[2]) angezogen hat, sind in erster Linie die Mirakelsammlungen der heil. Kosmas und Damian und der heil. Cyrus und Johann zu erwähnen. Man wird nicht umhin können, eine Menge Züge zu finden, welche an die Inkubation, wie sie in den Äskulaptempeln geübt wurde, erinnern. Die Heiligen erscheinen den Leidenden im Schlaf, heilen sie oder schreiben ihnen die Kur vor. Nichts beweist indessen, dass in diesen christlichen Heiligtümern der Brauch des Tempelschlafs regelmässig organisiert war wie zu Epidauros; vielmehr handelt es sich nur um eine Reihe isolierter Fälle.

Das Weiterleben eines Brauchs, der unbestritten seine abergläubische Seite hat, in einigen Basiliken, kann nicht

---

[1]) Collitz-Bechtel, Sammlung der griechischen Dialektinschriften; n. 3339—41; P. Cavvadias, *Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ* (Athen 1900) p. 256—67.

[2]) L. Deubner, De incubatione capita quattuor (Leipzig 1900). 138 Seiten.

in Abrede gestellt werden; dabei darf aber der ganz besondere Charakter der Dokumente, die uns darüber unterrichten, nicht ausser Acht gelassen werden. Anerkanntermassen sind die grossen Mirakelsammlungen des Mittelalters Compilationen, in denen die verschiedenartigsten Stoffe ohne Urteil vermischt sind. Sie sind deshalb nur mit allergrösster Vorsicht zu benützen.

Die hagiographische Literatur der griechischen Kirche ist auf diesem Gebiete weit ärmer als die der lateinischen. Die aber, welche sie besitzt, übertrifft die lateinischen Mirakel weit an Unwahrscheinlichkeit und Seltsamkeit. Es kann kein Zweifel sein, dass ein aufmerksames Studium ihrer Quellen zur Entdeckung zahlloser heidnischer Reminiszenzen und förmlicher Übertragungen führen würde.

Eine der berühmtesten Sammlungen ist die der Wunder des heil. Menas, die dem Timotheus von Alexandrien [1]) zugeschrieben wird. Tillemont, der nur eine Art reduzierter Ausgabe, die fünf Wunder [2]) umfasste, kannte, erklärt: „Das erste ist höchst wunderlich, das zweite etwas weniger; das dritte und vierte sind nicht schlecht, das fünfte aber empörend.“ Tillemont ist nicht der erste, der sich darüber aufgeregt hat; die Herausgeber der Menäen [3]) haben den Bericht nicht anders als mit starken Abänderungen in ihrem Buch zugelassen. Die Voraussetzungen dieses Wunders sind sicherlich nicht christlich, abgesehen von dem Charakter des Schwanks, welcher die ganze Geschichte beherrscht. Ihr Titel lautet: Der Lahme und die Stumme. Der Heilige

---

[1]) Veröffentlicht von J. Pomjalovskij, Leben des heil. Païsios des Grossen . . . (russisch, Petersburg 1900) p. 62—89.

[2]) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique B. V. p. 760.

[3]) Unter dem 11. November.

befiehlt im Traum dem Lahmen, das Lager mit der Stummen zu teilen; bei der Ausführung dieses Befehls erhält infolge der Erregung und Überraschung der eine den Gebrauch der Glieder, die andere den der Sprache wieder.

Diese Anekdote erinnert zu stark an gewisse vergnügliche Heilungen Äskulaps, um nicht Beziehungen zu den *ἰάματα* des Gottes zu haben. Was ausserdem beweist, dass sie nichts mit S. Menas zu schaffen hat, ist, dass sie mit identischen Einzelheiten im Mirakelbuch von SS. Kosmas und Damian [1]) steht. Denjenigen, welchen der Gedanke einer literarischen Abhängigkeit der christlichen Mirakel von den heidnischen Berichten über wunderbare Kuren Äskulaps widerstrebt, seien einige sichere Beispiele identischer Wunder, die auf dieselbe Quelle zurückgehen, in Erinnerung gerufen. Hieher gehört das Wunder vom zerbrochenen Becher, das von Gregor von Tours [2]) dem heil. Lorenz beigelegt ist und sich in beinahe gleicher Form auf einer Stele von Epidauros liest. [3])

Die wunderbare Geschichte vom abgehauenen Kopf, die von denselben Stelen erzählt wird, ist die Wiederholung einer ältern Geschichte; [4]) auch sie ist trotz ihrer Lächerlichkeit [5]) von den christlichen Märchenerzählern wieder aufgenommen worden.

---

[1]) Wangnereckius-Dehnius, Syntagmatis historici de tribus sanctorum Cosmae et Damiani nomine paribus partes duae (Wien 1660) p. 481—83.

[2]) In gloria martyrum c. XXX.

[3]) Collitz-Bechtel, Sammlung der griechischen Dialektinschriften n. 3339.

[4]) Vgl. O. Crusius in Mélusine B. V. p. 203.

[5]) P. Perdrizet in der Revue des études anciennes B. II. (1900) p. 78—79; vgl. Mélusine B. V. p. 97—100.

Die Verfasser der Mirakelbücher haben von der Entlehnung und Übertragung reichlichen Gebrauch gemacht, so dass sie erst nach ausgiebiger Untersuchung ihrer Quellen als historische Berichterstatter verwendet werden dürfen. Beim heutigen Stand der Forschung ist eine Unterscheidung der ihnen eigentümlich zugehörigen Bestandteile noch unmöglich. Sie dürfen also vorläufig nur mit klugen Vorbehalten als Zeugen in unserer Sache angerufen werden.

Somit ist es sehr schwierig festzustellen, bis zu welchem Punkt der Tempelschlaf, der in gewissen Basiliken betrieben wurde, die Kennzeichen der heidnischen Inkubation beibehalten hat; ebensowenig wissen wir, ob die Kirche diesen Brauch an gewissen Orten zugelassen hat mit dem Versuchen, ihn zu christianisieren. Sicher ist nur, dass seine Verbreitung in der christlichen Welt stark übertrieben worden ist. Die meisten ins Treffen geführten Beispiele haben nicht mehr Beziehung zur Inkubation als die Geschichte von Redemptus, Bischof von Ferentino, die Gregor von Tours folgendermassen überliefert:

„Quadam die dum parochias suas ex more circuiret, pervenit ad ecclesiam beati Eutychii martyris. Advesperascente autem die stratum fieri sibi iuxta sepulcrum martyris voluit, atque ibi post laborem quievit. Cum nocte media, ut asserebat, nec dormiebat, nec perfecte vigilare poterat, sed depressus, ut solet, somno, gravabatur quodam pondere vigilans animus; atque ante eum idem beatus martyr Eutychius adstitit dicens: Redemte, vigilas? Cui respondit: Vigilo. Qui ait: Finis venit universae carnis, finis venit universae carnis, finis venit universae carnis. Post quam trinam vocem visio martyris, quae mentis eius oculis apparebat, evanuit.“ [1])

[1]) Dial. III. 38.

Zu beachten ist, dass der Bischof, ohne an eine Vision zu denken, einfach sein Lager in der Basilika des Martyrers aufgeschlagen lässt. Hiebei ist weder von Ritus noch Beobachtung eines solchen die Rede. Ausser der Erscheinung, die ganz zufällig ist, enthält das Geschehnis nichts, was nicht heute noch in Missionsgebieten vorkommen könnte. Der Bischof und der Priester sind oft genötigt, die Nacht in der ärmlichen Kapelle des Dorfes, in das sie ihre apostolische Wanderung führt, zuzubringen. In anderen Texten handelt es sich um Kranke, die das Grab des Heiligen nicht verlassen wollen, bevor sie Erhörung gefunden haben. Sie schlafen daselbst ein; die Heilung kommt, mit oder ohne Vision, im Schlaf. In all dem sind einige der Inkubation gemeinsame Züge; das Gesamtbild des Brauches, der Einrichtung aber erscheint nicht.

Das Studium der abergläubischen Gebräuche, deren Existenz in gewissen Heiligtümern sehr volkstümlicher Heiliger festgestellt worden ist, muss mit mehr Unterscheidungsvermögen und kritischem Sinn, als man in der Regel bei den Folkloristen antrifft, betrieben werden. Die Genauigkeit derer, die sich bisher zur Pflicht gemacht haben, für die Historiker die Dokumente zu sammeln, ist oft mehr Schein als Wirklichkeit, und einige von ihnen üben mit unanfechtbarer Meisterschaft die Kunst der gezwungenen Annäherungen.

Handelt es sich zum Beispiel um den Brauch des Kriechens durch eine Öffnung, einen durchlöcherten Stein oder einen gespaltenen Baum, um sich von gewissen Krankheiten zu heilen,[1]) so werden gleich weitgehende Schlüsse

[1]) H. Gaidoz, Un vieux rite médical. Paris 1892, 85 Seiten.

gezogen. Dass man in einigen Kirchen, wo ein Heiligengrab sich über der Erde erhebt, um den Pilgern[1]) das Darunterdurchgehen zu erlauben, wie zu Gheel in Campine, eine Erinnerung daran sieht, mag hingehen. Gesetzt der Fall, die Verwandtschaft der Bräuche bestehe in Wirklichkeit, so ist es doch nur eine entfernte, und von der Observanz, deren Wirkung sich an durchlöcherte Steine knüpfte, ist ein weiter Weg bis zu einem Brauch, der hauptsächlich auf dem Glauben an die Macht der Reliquien beruht.

Aber es mussten mit Gewalt überall im christlichen Altertum, unter dem Dach der ehrwürdigsten Basiliken Beispiele der verdächtigen Gewohnheiten gefunden werden. So zunächst in St. Peter in Rom; Gregor von Tours spricht in einem berühmten Kapitel vom Grab des Apostelfürsten „Hoc enim sepulcrum sub altare collocatum valde rarum habetur. Sed qui orare desiderat, reseratis cancellis, quibus locus ille ambitur, accedit super sepulcrum, et sic fenestella parvula patefacta immisso introrsum capite, quae necessitas promit, efflagitat.[2])

Dem Archäologen ist die „fenestella confessionis“ zu bekannt, als dass ihr Zweck hier erörtert zu werden braucht. Sie hängt von den Raumverhältnissen, von der Gestalt der Confessio, aber keineswegs von einer abergläubischen Übung ab. Mit ebensowenig Grund wurde schon auf das Grab des heil. Venerand zu Clermont,[3]) das ebenfalls seine fenestella hatte, hingewiesen; mit noch weniger Recht wurde das Grab S. Martins angezogen, an dem Gregor von Tours

---

[1]) Die Geisteskranken pflegen durch den Chor zu ziehen und gehen dann durch einen Bogen, auf dem der Schrein der hl. Dympna ruht.

[2]) In gloria martyrum, XXVII.

[3]) In gloria confessorum, XXXVI.

seine schmerzende Zunge ausstreckte „per lignum cancelli".[1]) Solche Äusserungen der Andacht bei der Confessio des Heiligen sind weit entfernt vom Heidentum und beruhen nur auf dem Wunsch, sich so dicht wie möglich den Reliquien zu nähern; sie atmen einen ausgesprochen christlichen Geist.

Nicht bestritten soll das Weiterleben gewisser Bräuche werden, deren Ursprung sehr weit zurückgeht, die in direktem Widerspruch zu christlichem Glauben oder christlicher Moral stehen und die sich inmitten christlicher Völkerschaften erhalten haben. Die meisten abergläubischen Bräuche, welche die Kirche ununterbrochen mit verschiedenen Waffen und wechselndem Erfolge bekämpft hat, sind ein Erbe unserer heidnischen Vorfahren.[2]) Im allgemeinen haben sie keinen Zusammenhang mit dem öffentlichen Kult, und die zufällige Mischung mit religiösen, regelmässig approbierten Übungen und das Hinzukommen eines Heiligennamens gibt ihnen keine Weihe. Dass der Graf von Toulouse 1210 plötzlich Montpellier verliess, aus Schreck über den Anblick des Vogels S. Martins, der zu seiner Linken flog,[3]) das hat nichts mit der Hagiographie zu tun noch mit der Religionsgeschichte, sondern es gehört zur Geschichte des Aberglaubens wie die „sinistra cornix" des Moeris bei Virgil. Das-

---

[1]) De virtutibus S. Martini IV. 2; all diese Beispiele sind angeführt bei Gaidoz a. a. O. p. 36–37.

[2]) Vgl. z. B. die Studien von Weinhold über die Spuren der rituellen Nudität in verschiedenen abergläubischen Bräuchen, zum heidnischen Ritus, Abhandl. der k. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1896 I. p. 1–50.

[3]) Pierre de Vaux-Cernay, Hist. Albigensium n. 47, Bouquet B. XIX. p. 43. „Viderat enim quandam avem, quam indigenae vocant avem ancti Martini, ad sinsitram volantem, et perterritus fuit valde. Ipse enim more Saracenorum in volatu et cantu avium et ceteris auguriis. spem habebat."

selbe gilt von den astrologischen Bräuchen [1]) und den Zauberformeln, [2]) in denen man oft die Namen von Heiligen findet. Dies würde Staunen erregen, wenn nicht bekannt wäre, dass gerade das Unzusammenhängende und Ungereimte ein Kennzeichen aller Äusserungen der volkstümlichen Leichtgläubigkeit wäre. Doch diese Seite der Frage darf uns nicht weiter beschäftigen. Für uns ist wichtig, zu wissen, in welchen Fällen und in wieweit die hagiographischen Denkmäler die Existenz eines wirklichen Bandes zwischen dem Polytheismus und dem öffentlichen und regelmässigen Gottesdienst der Christen bezeugen.

§ 2.

Der Heiligen- und Heroenkult. — Mittelpunkt eines Heroenkults. — Feierliche Übertragungen. — Reliquien. — Zufällige Kongruenzen.

Da der Heiligenkult als solcher als eine Verlängerung des götzendienerischen Heidentums ausgegeben wird, bewegt sich der Streit der Meinungen von Anfang an auf weitestem Feld. In ihren ersten Anfängen erhält sich, das wird allgemein zugegeben, die christliche Religion rein von

---

[1]) In der Sammlung der Vorzeichen von D. Bassi und E. Martini, Catalogus codicum astrologorum graecorum. Codd. Ital. (Brüssel 1903) p. 158—69, wird die Anrufung der heil. Stephan, Thekla, Michael, Parasceue, Georg, Irene, Kosmas und Damian, Katharina, Demetrius, Anastasia, des hl. Kreuzes, der hl. Anna, der hl. Jungfrau, Nicolaus, Barbara, Pantaleon empfohlen. Es sind dies, wie es scheint, die Heiligen, deren Namen man den Sternen, von welchen man Vorbedeutungen ableitete, gab.

[2]) In Ägypten hat man mehrfach die Namen der Siebenschläfer von Ephesus und der vierzig Martyrer von Sebaste unter magischen Formeln gemischt gefunden. R. Pietschmann, Les inscriptions coptes de Faras, Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes B. XXI. (1899) p. 175—76. Vgl. auch W. Pleyte u. P. A. A. Boeser, Manuscrits coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas (Leyden 1897) p. 441—86.

jeder Vermischung und weist alles zurück, was die Vorstellung vom alleinigen Gott hätte trüben können. Als aber die Gläubigen aufhörten, eine Auslese zu sein, und als die Kirche sozusagen von der Menge überfloss, liess sie an Strenge nach, wich den Instinkten der Masse, vertrug sie sich mit den polytheistischen Anschauungen, die immer noch im Hirn des Volks gärten.

Durch die Einführung des Heiligenkults öffnete sie einer besonders ausgesprochenen heidnischen Strömung die Tore. In der Tat ist kein tiefgehender Unterschied zwischen den Heiligen der Kirche und den Heroen des griechischen Götterhimmels. In ihren Äusserungen gleichen sich beide Kulte unstreitig; auch der Geist scheint beiderseits derselbe; wir hätten also einen Fall von Weiterleben des Heidentums vor uns.[1]) Diese These wird mit Vorliebe verfochten.

Die Einzelheiten der Parallele dürfen aber nicht vergessen werden. Dies ist besonders instruktiv, wäre es auch nur zum Zweck der richtigen Einschätzung des genauen Wertes gewisser Heiligenlegenden.[2])

Die Heroen der Griechen sind Sterbliche, die durch Gaben, welche sie von den Göttern empfangen haben, höher als

---

[1]) „Christianorum quoque religio habebat atque habet suos semideos, suos heroas; sanctos scilicet martyresque." L. Deubner, De Incubatione, p. 57. — „Die Heiligen der christlichen Kirchen, vor allem die der griechischen Kirche, stellen die gerade Fortentwicklung des griechischen Heroenkults dar. Die Heiligen sind die Heroen der Antike." G. Wobberman, Religionsgeschichtliche Studien, Berlin 1896, p. 18; vgl. E. Mass, Orpheus, München 1895, p. 244.

[2]) Über den Heroenkult vgl. F. A. Ukert; über Dämonen, Heroen und Genien Abhandlungen der k. sächs. Gesellsch. der Wissensch. B. I. p. 138—219; Preller, Griech. Mythologie B. II; W. Schmidt, Der Atticismus B. IV (Stuttgart 1896) p. 572; besonders aber F. Deneken, Heros in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythol. B. I. col. 2441 bis 2589.

die gewöhnlichen Menschen stehen. Als bevorzugte Wesen von halb göttlicher, halb menschlicher Natur, besitzen sie zum Teil die Macht der Unsterblichen, und es ist ihnen gegeben, wirksam in menschliche Angelegenheiten einzugreifen.

Diese Heroen, sterbliche Söhne einer Gottheit, grosse Krieger, Wohltäter der Menschheit oder erste Oberhäupter der Völker, waren besonders geehrt in der Stadt ihres Ursprungs oder ihrer Taten. Sie waren die Beschützer und Patrone derselben, und jede Gegend hatte einen solchen oder mehrere, denen sie Denkmäler errichtete, und welche das Volk im Gebet anrief.

Das Kultzentrum eines Heros ist sein Grab, das manchmal mitten auf dem Markte, im Mittelpunkt des öffentlichen Lebens erbaut ist. Meistens ist es geschützt durch einen Oberbau, eine Art Kapelle, ἡρῷον genannt. Eine grosse Zahl Heroengräber schmückte die berühmten Tempel wie die Heiligengräber unsere Kirchen. [1])

Sind die sterblichen Reste des Heros nicht erhältlich, so wird ihm ein Kenotaph errichtet. Es wird indes nichts versäumt, um den Übergang von der Fiktion zur Wirklichkeit herzustellen; der Glaube an die Macht der Gebeine und Aschenreste ist gross, und wenn ein solcher vermeintlicher Schatz entdeckt ist, wird er zum Palladium der Stadt, wird mit grosser Feierlichkeit in Empfang genommen und dies mit Zeremonien, die an unsere grossen Reliquienübertragungen erinnern. [2])

Der berühmteste Bericht über eine dieser heidnischen Translationen ist derjenige der Übertragung der Theseus-

---

[1]) Über diese Spezialfrage vgl. K. Th. Pyl, Die griechischen Rundbauten, Greifswald 1861 p. 67 u. ff.

[2]) Lobeck, Aglaophamus p. 280; Rohde, Psyche B. I. p. 161—63.

reliquien nach Athen[1]) unter dem Archon Apsephion (469). Der Heros ruhte auf der Insel Skyros, doch war der Ort seines Grabes von den Inselbewohnern sorgfältig geheim gehalten. Da kam zuerst ein Orakel von Delphi, das den Athenern empfahl, die Gebeine des Theseus zu holen und sie in ihrer Stadt mit den gebührenden Ehren aufzubewahren. Kimon, der Sohn des Miltiades, führte eine Expedition gegen Skyros, bemächtigte sich der Insel und machte sich auf die Suche nach dem Grab. Ein neues Vorzeichen offenbarte ihm die genaue Stelle; er brauchte nur an dem Punkte zu graben, den ein Adler ihm mit dem Schnabel und der Kralle bezeichnete. Man fand in einem Sarg ein Skelett von grossem Körperbau mit einer Lanze und einem Schwert. Kimon lud die kostbare Last auf seinen Dreiruderer, und die Reliquien des Heros hielten in Athen ihren triumphierenden Einzug unter Frohlocken und Opfern der Menge. Sie wurden in der Mitte der Stadt beim Gymnasium beigesetzt, und das Grab dessen, der bei Lebzeiten der Freund und Helfer der Niedrigen gewesen war, wurde die unverletzliche Zufluchtstätte der Sklaven und Armen, welche vor den Verfolgungen der Mächtigen flohen. Ein grosses Opferfest wurde am 8. des Monats Pyanepsion begangen, um die Rückkehr des Theseus von Kreta zu feiern; doch wurde auch der 8. der andern Monate zum Festtag.

Diese Seite Plutarchs könnte ohne viel Änderungen zu einer Translation des Mittelalters gemacht werden. Fast immer gehen diesen feierlichen Reliquienübertragungen himmlische Vorzeichen voraus, und wunderbare Umstände begleiten die Entdeckung der heiligen Überreste; das Volk empfängt sie glänzend in gehobenster

---

[1]) Plutarch, Theseus 36, Kimon 8.

Stimmung. Prächtige Heiligtümer werden zu ihrer Aufnahme errichtet, und ihre Anwesenheit im Land wird wie eine Schutzwehr betrachtet; ein jährlich wiederkehrendes Fest wird ausserdem zur Erinnerung an das freudige Ereignis angesetzt.

Die Geschichte von Theseus ist indes kein isolierter Fall, im Gegenteil sind Translationen von Heroengebeinen in Griechenland etwas Häufiges.[1]) Theben erhält aus Ilion die Reste Hektors und schenkt die des Ödipus an Athen, die des Arkesilaos an Lebadea, die des Aigialeus nach Megara. Beinahe nie wird eine Ortsveränderung vorgenommen ohne Bewilligung oder Befehl des Orakels. Trotz der Dazwischenkunft des Himmels muss oft zur List gegriffen werden, wenn es gilt, sich eines Grabes zu bemächtigen; das Abenteuer des Lichas, der sich in den Besitz des Orestesleibes[2]) setzte, ist ein höchst merkwürdiges Gegenstück zu gewissen Unternehmungen, deren Zweck die Erwerbung von Heiligenreliquien war.

Es kommt, wie oft im Mittelalter, auch vor, dass ein neuer Kult bei Gelegenheit der Findung von Gebeinen auftaucht. Sie werden regelmässig, wenn sie von ansehnlicher Grösse sind, als Reste eines Heros betrachtet, und es kommt vor, dass der Name desselben erst durch das Orakel bekannt wird. So erfuhren die Syrer vom Gott von Claros, dass der Leib eines Riesen, der im ausgetrockneten Bett des Orontes gefunden worden war, derjenige des gleichnamigen Heros, eines Indiers von Geburt, sei.[3])

---

[1]) Pausanias ist hiefür die Hauptquelle. Die wichtigsten Texte sind bei Rohde, Psyche B. I. p. 161, und Deneken a. a. O. angeführt.

[2]) Herodot I. 67, 68.

[3]) Pausanias VIII. 29, 4.

Die Ähnlichkeit heidnischer Bräuche beim Reliquienkult bleibt indes nicht bei den Ehrungen stehen, die seinen sterblichen Resten zuteil werden. Wie man in unseren Kirchen den andächtigen Gläubigen Gegenstände zeigt, die einst dem Heiligen gehört haben oder sein Andenken in besonderer Weise wachrufen, so zeigte man den Besuchern der Tempel Merkwürdigkeiten, die durch den Namen eines Gottes oder Heros Ehrfurcht erweckten. In Rom wurden Knochen eines Walfischs, die in Joppe gefunden waren, ausgestellt und als die des Ungeheuers, das die Andromeda bewachte, ausgegeben. Anderwärts war die Zither des Paris, die Leier des Orpheus, das Schiff des Agamemnon oder des Äneas zu sehen. Und da die gierige Leichtgläubigkeit der Reisenden die Neokoren und Periegeten so erfinderisch machte wie unsere Küster und Fremdenführer, gab es bald keine auch noch so unwahrscheinliche Reliquie, die nicht zur Schau gestellt wurde; so das Ei der Leda, die weisse Sau mit ihren dreissig Jungen, die Äneas an der Stelle, da Alba stand, geopfert, der Ambos, den Jupiter der Juno an den Fuss hängte, die Reste des Tons, aus dem Prometheus die Menschen gemacht.[1])

Und noch ein Zug erscheint in der Parallele, indem die Alten wie wir von doppelten Reliquien wussten und staunten, wenn sie in Memphis die Haare, die sich Isis in der Verzweiflung über den Tod des Osyris ausgerauft hatte, wieder fanden, nachdem man sie ihnen schon in Koptos vorgewiesen. Noch mehr: das Grab gewisser Heroen war an verschiedenen Orten zu sehen. Das des Äneas wurde

---

[1]) Die Texte sind zusammengestellt bei Lobeck, Aglaophamus p. 52; Ukert a. a. O. p. 202—204; Friedländer, Sittengeschichte B. II, Kap. 1: Die Reisen.

in Berecynthus in Phrygien, in Änea in Makedonien und am Ufer des Numicius bei Lavinium gezeigt.[1])

Was kann man mehr verlangen, wenn bei den Griechen die Existenz eines Kultes nachgewiesen ist, der in allen Einzelheiten an den der Heiligen erinnert? Braucht es neben den Reliquien, Translationen, Findungen, Erscheinungen, verdächtigen und offenkundig falschen Reliquien noch weitere Beweise dafür, dass der Heiligenkult nur ein Weiterleben des Heidentums ist?

Die Behauptung ist verführerisch. Und doch hält sie vor der Kontrolle der Geschichte keinen Augenblick stand. Die Verehrung der Heiligen ist eben nicht aus dem Heroenkult hervorgegangen, sondern aus dem der Martyrer. Die Ehren, welche ihnen seit der Urzeit und von den ersten christlichen Generationen, welche die Bluttaufe kannten, erwiesen wurden, sind eine unmittelbare Folge der hervorragenden Würde der Zeugen Christi, wie sie von Christus selber verkündet worden ist. Aus der Ehrfurcht, mit der man ihre Reste umgab, und aus dem Zutrauen, das die Christen in ihre Fürbitte setzten, ging der Reliquienkult mit all seinen Äusserungen und allzu natürlichen Übertreibungen hervor; ja Ausschreitungen, die gelegentlich die Erinnerung dessen, den man ehren wollte, blosstellten, schlossen sich an.

Der Heroenkult der Griechen hat, es ist kaum nötig, dies zu betonen, nicht dieselbe theologische Grundlage und kleidet sich nie in jene bestimmte Formel, welche einen unendlichen Abstand zwischen Gott und den gottbegnadeten Menschen setzt. Aber er geht von einem analogen Punkt aus und entwickelt sich unter dem Einfluss allgemeiner Ge-

[1]) J. A. Hild, La légende d'Énée, Revue de l'histoire des Religions B. VI. (1882) p. 67.

danken, die nicht ohne Verwandtschaft mit denen sind, welche die Schwärme der Gläubigen zu den Martyrergräbern führten. Beide Kultarten mussten zu denselben praktischen Konsequenzen führen, und die Geschichte stellt uns vor zwei parallele, aber von einander gänzlich unabhängige Entwicklungsgänge.

Es war nicht mehr nötig, sich der Götter oder Heroen zu erinnern, wenn man sich in festem Vertrauen an die Martyrer wendete, um Heilung von Krankheit zu erbitten, um ihnen weite Reisen und grosse Unternehmungen ans Herz zu legen, oder um ihnen greifbare Bezeugungen als Dank für erhaltene Wohltaten darzubringen. Es musste auch kommen, dass das Heiligengrab nicht nur eine Ehre, sondern auch ein Paladium für die Stadt wurde, und dass der Patron all die Ehrentitel, die einst dem stadtbeschützenden Heros zukamen, erhielt; so die Epitheta: Sosipolis, Sosipatris, Philopolis usw.[1])

Ebensowenig dürfen die ersten Berichte über Reliquienfindungen, so ähnlich auch die Tatsachen und Einzelheiten heidnischen Parallelen sein mögen, als eingegeben von heidnischen Translationsberichten gelten. Diese Berichte, deren Reihe mit dem IV. Jahrhundert einsetzt, sind weder Fälschungen noch Nachahmungen. Sie sind natürliche Erzeugnisse eines gleichen Seelenzustandes in ähnlichen Umständen.

---

[1]) Gelzer behauptet deshalb, S. Demetrius habe den Schutzgott von Thessalonich ersetzt; er versichert: „Der Typus einer solchen Paganisierung des Christentums ist nun vor allem der heilige Demetrius. Er ist gleichsam die Personifikation oder die Fleischwerdung des antiken griechischen Polisgedankens. Wie Apollon und Herakles führt er den Beinamen Sosipolis.“ Die Genesis der Byzantinischen Themenverfassung in Abhandlungen der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. B. XVIII (1899) n 5. p. 51.

Aber nichts darf übertrieben werden. Wenn gesagt wird, die durch den Heroenkult auf der Welt verbreiteten Ideen haben die Geister vorbereitet, im Christentum leichter die Rolle der Heiligen, die wir als Fürbitter bei Gott ansehen, zu erfassen, so ist kein Grund zur Widerrede da. Der rasche Aufschwung, den der Kult der Martyrer und der Heiligen genommen, darf sogar damit erklärt werden, dass er vorbereitete Seelen gefunden hat. Die alten Kirchenschriftsteller haben übrigens die Analogien zwischen Martyrer- und Heroenverehrung zugegeben. Theodoret geht sogar in seiner Polemik gegen die Heiden davon aus. Wenn die Welt etwas gegen unsere Bräuche einzuwenden hat, sagt er ihnen, solltet ihr die Letzten sein, die sich beklagen, ihr, die ihr Heroen, Halbgötter und vergötterte Menschen habt.[1])

Auch gewisse Übertreibungen, die sich gelegentlich auf Kosten des religiösen Sinnes geltend machen, brauchen nicht notwendigerweise als unbewusste Rückfälle ins Heidentum angesehen zu werden. Der Hang der Menge zu materiellen und greifbaren Dingen ist zu bekannt; er ist schuld an diesen Verirrungen, die immerfort unterdrückt werden müssen, und die sich in den Ländern stärker äussern, in denen die Vorstellungskraft lebendiger und die Leidenschaft gewaltsamer ist. Der Leib oder das Standbild des Heiligen, die zu den Augen des Volkes sprechen, machen mehr Eindruck auf dasselbe als Geheimnisse, die sich nur an den Glauben wenden. Wir möchten deshalb die Andacht der Napolitaner[2]) nicht neben das Heidentum stellen, womit nicht gesagt sei, dass sie ein Vorbild oder Muster sei.

---

[1]) Graec. affect. curatio VIII, Schulze B. IV. p. 902—903.

[2]) Das Buch von Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, 4 Bände (Gotha 1889—91), ist eine ermüdende Lektüre und die

§ 3.

Heidnische Überbleibsel im Kult. — Stätten des Kults. — Christliche Umformungen. — Änderung der Patrocinien. — Methode zur Auffindung der ursprünglichen Patrocinien. — Heilige Quellen.

Bei äusserlichen Ähnlichkeiten und zufälligen Übereinstimmungen darf, soviel geht aus den dargelegten Fällen hervor, nicht auf Kontinuität geschlossen werden; dies ist vielleicht in gewissen Fällen für einzelne christliche Gebräuche, die aus der griechisch-römischen Religion stammen, nachweisbar, von den andern Religionen ganz abgesehen. Die Forschung muss tiefer gehen, und in hagiographischen Fragen müssen in jedem Fall, da der Ursprung eines überlieferten Kultes untersucht werden soll, drei wichtige Elemente studiert werden: der Ort, das Datum und die Legende. Werfen wir rasch einen Blick auf die sich daran knüpfenden Fragen!

Erst nach dem völligen Sieg des Christenglaubens konnte die Kirche daran gehen, ihre Heiligtümer an die Stelle der alten, in Abgang gekommenen oder zerstörten Tempel zu setzen. Die Christen hatten nicht gewartet, bis die heidnischen Monumente endgültig im Stich gelassen waren, um grossartige Gebäude, die allen Bedürfnissen des Kultes genügten, zu errichten.

Die Methode der Kirche, die sie im Kampf gegen die Superstitionen, die sich an gewisse Orte knüpften, einschlug, ist ziemlich genau bekannt. Meistens baute man daselbst eine Basilika oder Kapelle und liess einen neuen Kult er-

---

Frucht sehr oberflächlicher Beobachtung. Der Verfasser hat die Napolitaner von nahem gesehen. Die schlechte Laune, die ihn nie verlässt, zeigt, dass er nicht der Mann war, der den Charakter dieses Volks und seine überquellende Devotion erfassen konnte. Auch beurteilt er es ohne jede Nachsicht.

erblühen, der die Aufmerksamkeit der Bevölkerung abzog und ihren religiösen Trieben christliche Nahrung bot.

Der Cäsar Gallus (351) liess z. B. den Leib des Martyrers Babylas nach Daphne übertragen, das zu gleicher Zeit ein Zentrum des Götzendienstes und wüster Ausschweifungen war. Für den Heiligen liess er eine Kirche nahe beim Apollotempel errichten, und das Orakel desselben verstummte seither. Julian erhielt hier keine Antwort und liess aus Ärger darüber die Reliquien des Martyrers wieder nach Antiochien schaffen. [1])

Zur Zeit S. Cyrills war bei Canopus, zwölf Meilen von Alexandrien ein Dorf, Menuthis genannt, das berühmt war durch ein Orakel, welchem die Heiden in Menge zuströmten, und durch das sich sogar Christen verführen liessen. [2]) Auch eine christliche Kirche, den Evangelisten geweiht und von Theophil von Alexandrien errichtet, befand sich in Menuthis. Aber die Höhle des Aberglaubens zog mehr Volk an als das Haus Gottes. Cyrill besiegte nun den götzendienerischen Nebenbuhler, indem er feierlich die Leiber von SS. Cyrus und Johann, die bisher in der Markuskirche von Alexandrien geruht hatten, nach Menuthis übertragen liess. Dies sind die Anfänge eines der berühmtesten Heiligtümer Ägyptens.

Gregor von Tours [3]) erzählt, dass im Gebiet von Gévaudan auf einem Berg ein grosser See gewesen sei, welchem die Landbewohner eine Art Opfer darbrachten, indem sie Stoffe, Kuchen und verschiedene Gegenstände

---

[1]) Die Texte sind zusammengestellt bei Tillemont, Mémoires B. III. p. 405.

[2]) Acta SS. Jan. B. II. p. 1083; Deubner, De incubatione p. 80—98.

[3]) In gloria confessorum II.

hineinwarfen. Sie kamen jedes Jahr mit Wagen an, brachten Waren zum Essen und Trinken mit, schlachteten Tiere und gaben sich drei Tage einem fröhlichen Leben hin. Am vierten Tag wurden sie im Augenblick des Aufbruchs von einem heftigen Gewitter überfallen. Der Bischof von Javols begab sich an den Ort, ermahnte die Menge, von den Gebräuchen zu lassen, und bedrohte sie mit dem Zorn des Himmels. Doch seine Predigt blieb ohne Erfolg. Hierauf erbaute er, durch Eingebung Gottes, am Seeufer eine Kirche in der Ehre des heil. Hilarius von Poitiers, legte Reliquien des Heiligen nieder und begann mit seinen Ermahnungen aufs neue. Diesmal fanden sie Gehör. Der See wurde verlassen und das, was man bisher hineingeworfen, nunmehr in die Basilika getragen. Der Sturm wütet seither nicht mehr an diesem Ort am Tage des Festes, das nunmehr Gott geweiht ist.[1])

Aus den eben angeführten Beispielen ist ersichtlich, dass die Kirche sich nicht der heidnischen Kultstätten bemächtigt, sondern sie durch Konkurrenz zu vernichten sucht. Als die Tempel unwiderruflich verlassen waren, sorgte sie dafür, dass die meist vortrefflich gewählten Lagen nicht profanen Zwecken verfielen, und weihte sie, sobald die Umstände es gestatteten, dem wahren Gotte.

Die Verwertung der Güter des besiegten Heidentums ist oft genug erzählt worden, und lange Listen von Kirchen, die auf den Grundmauern heidnischer Tempel oder mit deren

---

[1]) Weniger gut unterrichtet sind wir über die Substitution, die am Monte Gargano vor sich ging. Aber seit langem hat man in der Legende des Heiligtums die Nachklänge des Orakels von Kalchas, das diese Orte berühmt machte, erkannt. Vgl. z. B. F. Lenormant, A travers l'Apulie et la Lucanie B. I. (Paris 1883) p. 61; G. Gothein, Die Kulturentwicklung Süditaliens (Breslau 1886) p. 67—75.

Baumaterial errichtet oder innerhalb deren Bau eingerichtet worden sind, wurden angelegt.[1]) Die klassischen Beispiele der letzteren Gattung sind das Pantheon in Rom und der Parthenon in Athen.

Nicht ebenso genau bekannt ist die ursprüngliche Bedeutung vieler anderer, minder berühmter Tempel, die nachträglich zu Kirchen umgewandelt worden sind, geblieben. Einige Gelehrte sind auch auf eine geistreiche Theorie verfallen, um in vielen Fällen für das Schweigen der Geschichte Ersatz zu schaffen. Weil sie manchmal irgend eine Analogie zwischen dem christlichen Patrocinium der umgewandelten Titel und ihrem frühern Titel gefunden hatten, glaubten sie der Kirche ein System der Christianisierung heidnischer Heiligtümer zuschreiben zu dürfen, das voller Rücksichten auf die Neubekehrten gewesen wäre. Um diese nämlich im guten Glauben zu lassen, sie brauchten nicht völlig mit der Vergangenheit zu brechen, habe man die neuen Kirchen unter den Schutz von Heiligen gestellt, deren Name oder Legende an die ehemals am Ort verehrte Gottheit erinnerte.

Da ist in Eleusis eine Kirche des heil. Demetrius auf der Stelle eines Demetertempels; der Name der Göttin wäre also nur leicht verändert worden. Ebenda ist auch eine Georgskirche; wieder ist es Demeter, die sich unter dem Namen des „heiligen Landwirts“ *Γεώργιος* verbirgt.[2]) Anderwärts hat Georg den Theseus oder Herkules ersetzt;

[1]) Marangoni, Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese (Roma 1744) p. 256—87; L. Petit de Julleville, Recherches sur l'emplacement et le vocable des églises chrétiennes en Grèce, Archives des missions scientifiques, 2. Folge, B. V. (Paris 1868) p. 469—533; P. Allard, L'art païen sous les empereurs chrétiens (Paris 1874) p. 259—98.

[2]) Petit de Julleville a. a. O. p. 492, 493.

in diesen Fällen ist er in seiner Eigenschaft als Drachentöter an die Stelle der Besieger des Minotaurus und der lernäischen Schlange getreten.[1]) Ob die Analogie phonetischer oder symbolischer Art ist, die Archäologen werden immer Mittel und Wege finden, eine Ähnlichkeit zwischen den alten und neuen Schutzpatronen herauszufinden.

Schwieriger fällt es ihnen zu beweisen, dass diese Ähnlichkeiten gesucht sind, und dieser Beweis muss geleistet werden, wenn vom Namen des Heiligen Rückschlüsse auf den des vorangegangenen Gottes sollen gezogen werden. Durch dieses Verfahren könnten wichtige topographische Anhaltspunkte gewonnen werden. Die Ergebnisse sind indes rein illusorisch, und wenn einige Kritiker zu weiten Gebrauch davon gemacht haben, so haben andere mit Recht ihr Misstrauen geäussert.

Da, wo wir in historischer Weise die Tätigkeit der Kirche, die einen Heiligenkult begünstigt, um einen heidnischen Kult zu entwurzeln, verfolgen können, zeigte sich nirgends ein Zusammenhang zwischen dem Namen oder der Legende des Heiligen und der von ihr ersetzten heidnischen Gottheit. Man denke an den Bischof und Martyrer Babylas gegenüber Apollo, an Cyrus und Johann, den Soldaten und den Mönch, die in Menuthis dem Orakel der Göttin Konkurrenz machen; und an S. Hilarius von Poitiers, den Bekenner und Bischof, der die Menge vom Ufer eines heiligen Sees abzieht.

Dass die Andacht des Volks gelegentlich und stellenweise von noch lebenden Erinnerungen an alte Superstitionen beeinflusst gewesen sei, und dass oft die Physiognomie gewisser Heiligen dadurch durchgreifende Änderung annahm,

---

[1]) A. a. O. p. 504, 505.

soll nicht geläugnet werden; ebensowenig, dass z. B. die heil. Cyrus und Johann schliesslich Typen von gesundheitbringenden Heiligen, von uneigennützigen Ärzten wie Cosmas und Damian geworden; oder dass das letztere Paar, dessen Ursprung und wirkliche Geschichte wohl nie aus dem Dunkel heraustreten wird, im Volksgemüt eine neue und endgültige Gestalt als hilfreiche Geister der Menschheit wie die Dioskuren[1]) angenommen haben.

Hält man sich an die Tatsachen, so berechtigt nichts zu der Annahme, dass die Kirche systematisch Übertragungen von Namen dieser Art, welche den Sachverhalt beim alten beliessen, geübt habe. Es ist sogar höchst unwahrscheinlich, dass sie am Anfang solch gefährliche Zweideutigkeiten auch nur geduldet habe.

Ein paar Beispiele mögen hier gegen die verführerische Theorie ins Feld geführt werden. Nehmen wir S. Elias, dessen Kapellen sich in Griechenland in Menge jeweilen auf den Gipfeln der Berge und Hügel finden. Elias soll nun, wie behauptet wird, gewöhnlich den namensähnlichen Helios, den Sonnengott, ersetzen.[2]) Die Angleichung ist verlockend, hält aber vor dem Tatbestand nicht Stich. Denn es sind eben nicht die Anhöhen, auf denen besonders die Heliosheiligtümer nachgewiesen sind. Ausserdem verschwimmt der Sonnenkult fast vollständig in dem des Apollo, und dies macht das Wortspiel, auf dem die Eliaskapellen beruhen

[1]) Die Heiden haben den Vergleich gezogen, wie sich aus den Texten verschiedener Wunder von Cosmas und Damian ergibt. Sie sind zusammengestellt bei Deubner, De incubatione p. 77. R. Harris, der überall in der hagiographischen Literatur Doppelgänger von Castor und Pollux gesucht, hat gerade Cosmas und Damian vergessen.

[2]) C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen (Bonn 1864) p. 23; Petit de Julleville a. a. O. p. 505–506.

sollen, schon unwahrscheinlich. Die Geschichte des Propheten, wie sie in der Bibel erzählt wird, eine Himmelfahrt im feurigen Wagen, seine Erscheinung neben dem verklärten Heiland machten aus ihm ohne weiteres den natürlichen Schutzpatron der hochgelegenen Punkte.[1] Dass die Anrufung des Elias vielerorts die einer heidnischen Gottheit ersetzt hat, ist durchaus wahrscheinlich; dass diese aber gerade Helios gewesen sei, ist unbewiesen.

Wenn die Patrozinien übrigens Schlüsse zulassen sollen, so müssen sie ursprünglich sein und in die Epoche hinaufreichen, in der die Bestimmung der Heiligtümer umgewandelt worden ist. Manche von ihnen stammen aber aus viel jüngerer Zeit.

In Athen erhebt sich z. B. die Kirche der heil. Paraskeue auf dem Gelände des Pompeion, eines Gebäudes, das zur Vorbereitung und Aufstellung der religiösen Umzüge[2] diente, wie Pausanias sich ausdrückt: ἐς παρασκευήν ἐστι τῶν πομπῶν.[3] Soll da kein Zusammenhang zwischen der heil. Paraskeue, der Titularpatronin der Kirche, und der Vorbereitung, παρασκευή, der Prozessionen an dieser Stelle sein? Und doch kann ohne Furcht vor Täuschung gesagt werden, dass keinerlei Anknüpfung besteht, dass wir vielmehr vor einem einfachen Zufall stehen, dessen Bedeutung die Archäologen übertrieben haben.

S. Paraskeue kann in der Tat ihren Namen der Kapelle erst in relativ neuer Zeit gegeben haben, denn sie ist den Alten unbekannt, und noch die liturgischen Denkmäler

[1]) F. Lenormant, Monographie de la voie sacrée Eleusinienne. Paris 1864, p. 452.

[2]) Petit de Julleville a. a. O. p. 488, 514; A. Mommsen, Athenae christianae p. 89.

[3]) Pausanias I. II. 4.

des X. und XI. Jahrhunderts beweisen, dass ihr Kult und hauptsächlich ihre Volkstümlichkeit späteren Datums sind. Und selbst wenn ihre Verehrung bis ins Altertum zurückreichte, hätte man nie dem kleinen Bau, von dem Pausanias spricht, diesen Namen beigelegt. Und wenn dieser Autor bei dieser Gelegenheit das Wort *παρασκευή* ausspricht, so nennt er damit nicht den Namen, unter dem das Gebäude beim Volk bekannt war.

Gewisse Gelehrte haben auf unbestimmte Namensähnlichkeiten hin, die sie mit topographischen Daten zusammenbrachten, eigentliche Romane auf einen hagiographischen Text aufgebaut. Dahin gehört der Versuch eines Sagenforschers,[1]) der zu beweisen suchte, S. Donat habe den Pluto ersetzt, oder der König der Molosser Aidoneus den Aios Donatus, weil, wie jedermann zugibt, die beiden Namen ähnlich klingen. Allerdings besitzen wir über S. Donat kein authentisches Zeugnis, und es sind sogar ein par mythologische Trümmer verwendet worden, um ihm eine Lebensgeschichte zu liefern. Aber die gelehrte Legende die ihn mit dem Gott der Unterwelt vermengen will, verdient nicht mehr Aufmerksamkeit als der traditionelle Bericht.

Die Unterlage mancher gelehrten Dissertation über die Ursprünge der Heiligenkulte besteht in dem Gedanken, die grossen Martyrer und grossen Wundertäter der antiken Welt, besonders die letztern als alte Patrone der Städte, seien die unmittelbaren Erben einer Schutzgottheit gewesen, deren Altäre einst die Menge angezogen habe. Das Zusammenströmen der Pilger erklärt sich dann einfach durch den alten Ruf des Ortes. Die Strömung der volkstümlichen

---

[1]) E. de Gubernatis, Aidoneo e san Donato, studio di mitologia epirotica, Rivista Europea an. V. (1874) B. II. p. 425—38.

Devotion hat nur leicht ihre Richtung verändert, indem sie den Tempel des Götzen verliess, um sich nach der Seite der Basilika[1]) zu wenden.

Die oben zitierten Fälle einer Art von christlicher Ableitung eines unwiderstehlichen religiösen Zuges stehen sicher nicht allein da in der Geschichte. Manchmal hat sich auch, das sei zugegeben, die Erscheinung ohne Zutun der kirchlichen Oberhäupter vollzogen. All das aber genügt nicht, um ein allgemein gültiges Gesetz aufzustellen, das für die vergleichende Religionsgeschichte von ansehnlichem Wert wäre. Es ist keine Kunst, mit Hilfe der Texte und Denkmäler den Namen des Gottes oder Heros, der in jeder griechischen Stadt, die später ein Wallfahrtszentrum wurde, besonders verehrt wurde, ausfindig zu machen. Das beweist aber nur die Aufeinanderfolge von zwei Lokalkulten, wie man überall die Aufeinanderfolge zweier Religionen beweisen kann. Wo aber wäre das Band des Zusammenhangs?

In Rom erhob sich auf dem Kapitol ein Tempel, der dem obersten Gott geweiht war, der während Jahrhunderten die Huldigung der Könige und Völker empfing. Später strömen in Rom die Pilger der ganzen Welt am Grab des Apostelfürsten zusammen. Kann deshalb S. Peter ernstlich als der unmittelbare Erbe des Jupiter Capitolinus bezeichnet werden?

Ein Kapitel der volkstümlichen Hagiographie, das die Christianisierung der Zentren der Superstition durch die

---

[1]) In dieser Beziehung ist mehr als ein Vorbehalt gegenüber den Thesen des posthumen Buches von E. Lucius, herausgegeben von G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche. Tübingen 1904, zu machen. Es sei hier nur im Vorbeigehen angeführt, da es uns erst in die Hände fiel, als diese Schrift vollständig beendet war. Wir werden anderwärts darauf zurückkommen.

Einführung der Heiligenkulte behandelt, beruht auf einer oben angeführten Stelle Gregors von Tours. Es betrifft den Kult des Wassers, der um so schwieriger auszurotten ist, als sein Gegenstand nicht willkürlich zerstört oder entfernt werden kann. Die Zahl der Quellen, die unter dem Patrocinium eines Heiligen stehen, ist sehr hoch. Die Liebhaber der Lokalgeschichte haben Übersichten geboten, die sich nicht alle durch dasselbe Streben nach Genauigkeit und Präzision empfehlen.[1] Der Versuch einer Zusammenstellung dieser so zahlreichen, so verschiedenen und so ungeordneten Materialien wäre allein schon eine lange Arbeit. Immerhin ist es fraglich, ob die Mehrzahl der Quellen, denen man Heiligennamen beigelegt hat, Zeugen des Kampfs zwischen Kirche und Heidentum gewesen ist.

Das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Es dürfte schwer fallen, zu beweisen, dass alle Brunnen einst Gegenstand abergläubiger Verehrung gewesen seien, und ebenso falsch ist die Behauptung, das Andenken eines Heiligen habe nur durch eine kirchliche Obrigkeit demselben beigelegt werden können. Das Volk ist es, wie wir gesehen haben, das keine Gelegenheit vorübergehen lässt, ohne bemerkenswerte Punkte der Gegend zu taufen, und das natürlich die Namen gibt, welche seinen Geist gerade beschäftigen. Eine Martinsquelle braucht nicht notwendigerweise eine

---

[1] Eine Bibliographie von etwelcher Vollständigkeit wäre schwierig zu geben; wir wollen auch keinen Versuch wagen. Einige Angaben findet der Leser bei A. Bertrand, La religion des Gaulois, Paris 1897 p. 191—212; Bull. archéol. du comité des travaux historiques 1898 p. LXV—VI. Vgl. auch die bemerkenswerte Arbeit von R.-C. Hope, Holly Wells: their Legends and Superstitions in The Antiquary B. XXI. (1890) p. 23—31 u. folg. Bde. sowie im Legendary love of the Holy Wells of England, London 1893, 222 pp. vom selben Verf.

heilige Quelle zu sein; sie ist nur ein Zeugnis für die Volkstümlichkeit S. Martins. Es müssen daher die Quellen, die allein durch den Namen die Aufmerksamkeit des Hagiographen erregen, unterschieden werden von denen, die ein Mittelpunkt der Devotion oder Superstition gewesen sind. Zur letztern Gattung gehören diejenigen, denen die Heiden Gebete und Spenden darbrachten.

§ 4.

Daten der Feste. — Wechsel des Festgegenstandes. — Schwierigkeiten des Nachweises von Übereinstimmungen. — Eine Methode zur Auffindung der heidnischen Festdaten. — Beispiele.

Ein hochwichtiger Ausgangspunkt in der Erforschung des Ursprungs eines Kultes ist die Übereinstimmung der Daten. Die Festlichkeiten, die einen grossen Zulauf des Volks nach sich ziehen, sind notwendigerweise auf bestimmte Tage gelegt. Jedermann weiss auch, dass nichts schwerer zu ändern ist als der Tag des Jahrmarkts oder der Wallfahrt; nirgends zeigt sich die Zähigkeit der volkstümlichen Gewohnheiten offensichtlicher als in der strengen Innehaltung der Feiertage. Es steht daher fest, dass, wenn die christlichen Völker etwas von einem Heidenfest beibehalten haben, dies das Datum des Festtages war.

Im allgemeinen lud man, wenn es galt, den Neubekehrten, die auf heidnische Vergnügungen verzichten mussten, Ersatz zu bieten, dieselben zu den Martyrerfesten ein, die am Jahrestag von deren Tod gefeiert wurden. In dieser Weise richtete S. Gregor der Thaumaturg für sein Volk die jährlichen Zusammenkünfte zu Ehren der Martyrer ein und nützte den Übergang von den Freuden der Welt zu denen des Geistes aus.[1])

---

[1]) Vita S. Gregorii Thaumat. P. G. B XLVI. p. 954.

Anders stand es, wenn die Bischöfe ein bestimmtes götzendienerisches Fest zu bekämpfen und einen weltlichen Kult auszurotten hatten. Wenn sie, wie dies öfter vorgekommen sein müss, sich dem Zusammenströmen der Volksmenge nicht widersetzen konnten, blieb ihnen der Weg offen, den Gegenstand der Zusammenkunft zu ändern und den Tag zu heiligen.[1]) Der Bischof von Javols hätte niemals mit den Superstitionen seiner Diözese aufräumen können, wenn er sich darauf beschränkt hätte, beim lacus Helanus nur den durch die Liturgie gegebenen Tag des hl. Hilarius zu feiern. Er erhob vielmehr das Datum des heidnischen Festes zur Hilariusfeier. „In hac solemnitate, quae Dei erat," sagt Gregor von Tours.[2]) Das Zusammenfallen der Festdaten ist somit ein Beweismittel ersten Ranges für Untersuchungen, die eine Kontinuität des Heidentums in einem Heiligenfest ergeben sollen.

Wenn nun die Wichtigkeit dieser Gattung von Beweisen allgemein anerkannt ist, muss auch die Schwierigkeit ihrer Beschaffung ebenso offen zugegeben werden. Hier ist absolute Präzision vonnöten, und es fragt sich, ob der Gegenstand solche zulässt. Die Verschiedenheit der Kalender, die Schwierigkeit, sie in Einklang zu bringen, die grosse

---

[1]) In Malta wurde Ende des XVI. Jahrhunderts ein Fest des Johannes Baptista gefeiert, dessen Zeremonial ausgesprochen heidnisches Gepräge trug. R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta (Leipzig 1902), sieht darin das Fest der Wiederkehr des Frühjahrs, das in unbekannter Zeit christianisiert worden sei; er mag darin Recht haben. Indes können wir ihm nicht folgen, wenn er in der Prozession des 12. März (a. a. O. p. 68—70) eine Konsequenz dieses längst abgeschafften Brauchs sehen will. Nebenbei bemerkt halten wir noch weniger von seinem Gedanken über die Zeremonie des Karfreitags in Athen, die ihn an die Adonisfeste erinnert. Ebensowenig schätzen wir seine kleinliche Parallele zwischen dem Täufer Johannes und Adonis, die übrigens für die Grundlage seiner Arbeit unnütz ist.

[2]) Oben s. 170.

Zahl der Feste, die zu Ehren einer und derselben Gottheit gefeiert werden, die lokalen liturgischen Abweichungen verwickeln die Frage dermassen, dass die Assimilationen fast immer illusorisch sind.

Gilt es, eine Parallele zwischen einer christlichen Feier und einem Fest des römischen Kalenders nachzuweisen, so ist die Aufgabe relativ einfach, und man gelangt zu sicheren Resultaten. So muss man zugeben, dass die grössern Litaneien des Markustages die christliche Fortsetzung der auf den 25. April fallenden Robigalia sind.[1] Hier kommt gleiches Datum mit der Ähnlichkeit des Ritus und der Identität des Festgegenstandes zusammen und schliesst jeden Zweifel aus.

Doch ist die Lösung nicht immer so einfach. Da die Zahl der heidnischen Texte sehr gross ist, mehren sich die Möglichkeiten eines zufälligen Zusammenfallens der Daten in starkem Verhältnis; so dürfte der natalis invicti, der am 25. Dezember gefeiert wurde, nichts mit der Wahl dieses Tages als Weihnachtsfest zu tun haben. Der Bestimmung dieses Datums scheint vielmehr das Resultat einer Rechnung, die vom 25. März aus rückwärts geht, zugrunde zu liegen; der letztgenannte Tag war nämlich als Todesdatum Christi angenommen.[2] Dieses System, welches den Festzyklus der Kindheit Christi von Ostern, d. h. dem ältesten Fest, abhängen lässt, ist viel wahrscheinlicher als das andere, das nur auf geistvollen Nebeneinanderstellungen beruht.

Auch in der Feier der Reinigung hat man die Umwandlung eines heidnischen in ein christliches Fest sehen

---

[1]) Anrich, Mysterienwesen, Leipzig 1894, p. 231; Duchesne, Origines du culte chrétien p. 276.

[2]) Duchesne a. a. O. p. 247—54.

wollen, und zwar den Nachklang der Luperkalien. Diese aber werden am 2. und nicht am 15. Februar gefeiert.[1])

Das Zusammentreffen der Daten ist noch viel schwieriger, wenn die griechischen oder asiatischen mit ihren gänzlich verschiedenen Festsystemen statt des unsrigen in Betracht fallen. So wurde das Fest der Götter und Heroen nicht nur an einem unbeweglichen Datum gefeiert, sondern dasselbe Datum eines jeden Monats war ihnen geweiht.[2]) Diese vielfachen Commemorationen vermehren naturgemäss die Möglichkeit von Coïncidenzen, und es wird begreiflich, dass man mit Recht zögert, bevor man einen Zusammenhang zwischen zwei auf denselben Tag fallenden Festen behauptet.

Schon oben haben wir gesehen, wie trügerisch die Methode ist, aus dem christlichen Patrocinium einiger alter Heiligtümer den ursprünglichen Namen der Schutzgottheit des Ortes herauszulesen. Ebenso gefährlich ist es, das unbekannte Datum eines heidnischen Festes aus den christlichen Anhaltspunkten, die damit zusammenhängen sollen, ableiten zu wollen.[3])

---

[1]) Marquardt, Le culte chez les Romains B. II. p. 179—83; A. Dufourcq, Etudes sur les Gesta martyrum (Paris 1900) p. 207, frägt sich, ob das Datum des Hippolytsfestes, der 13. August, nicht bestimmt werde durch das heidnische Fest Dianae in Aventino (Marquardt a. a. O. II. p. 373). Der scheinbare Zusammenhang ist aber sehr oberflächlich, und der 13. August ist sicherlich der echte Jahrestag des Todes von S. Hippolyt.

[2]) Chr. Petersen, Über die Geburtstagsfeier bei den Griechen, Leipzig 1857, p. 313—14. Vgl. A. Mommsen, Feste der Stadt Athen, Leipzig 1898, p. 1—5.

[3]) H. Usener ist nicht dieser Meinung. Er drückt sich folgendermassen aus: „Die christlichen Heiligen, die an die Stellen von Göttern gesetzt worden sind, gestatten uns in ihrem Gedenktag die Zeit des ursprünglichen Götterfestes mit Sicherheit zu erkennen und dadurch das

Dahingehende Versuche haben mir stets besonders verfehlt geschienen; — wir bedauern, dies von Autoren, die dabei eine hervorragende Findigkeit entwickelt haben, sagen zu müssen. Hier ein Beispiel aus neuester Zeit. Eine Reihe von Schlüssen, die auf dem Weiterleben des Dioskurenkultes beruhen, sollen die Existenz eines seit ältester Zeit monatlich wiederkehrenden Festes der beiden Heroen, das nach griechischem Brauch je auf den 18. oder 19. gefallen wäre, beweisen. Fassen wir die Beweisführung, die zu dieser unerwarteten Entdeckung[1]) führt, in Kürze zusammen!

Zunächst wird festgestellt, dass eine Reihe von Heiligen nur Vermummungen von Castor und Pollux sind; dann stellt man deren Festdaten in folgender Tabelle zusammen:

19. April: S. Dioskor.
19. Mai: S. Polyeukt.
18. Juni: S. Markus und Marcellian.
19. Juni: S. Judas-Thomas, SS. Gervasius und Protasius.
18. August: SS. Florus und Laurus.
18. September: S. Castor.
18. Dezember: S. Castulus.
19. Dezember: S. Polyeukt.

Wir glauben anderwärts den Beweis beigebracht zu haben, dass keiner von diesen Heiligen etwas mit den Dioskuren zu schaffen hat.[2]) Fast alle sind bestimmte, historische Persönlichkeiten, deren Kult in regelrechter Form

Wesen des Festes und der Gottheit zu ermitteln.“ Archiv für Religionswissenschaft B. VIII. (1904) p. 14.

[1]) J. Rendel-Harris, The Dioscuri in the christian Legends, London 1903, p. 62.

[2]) Analecta Boll. B. XXIII. p. 427—32.

eingerichtet wurde und auf der Grundlage der Überlieferung beruht. Ausserdem figuriert kein Heiliger namens Dioskor unter dem 19. April in den Martyrologien. Vielleicht ist der 18. Mai gemeint; an diesem Tag wurde in Ägypten das Andenken an den heil. Dioskor, Lektor, gefeiert. Der 19. Mai ist nicht der Tag des Martyriums von S. Polyeukt; dieser Heilige ist der Zweite in der Gruppe Timotheus und Polyeukt, die vom syrischen Martyrolog unter dem 20. kommemoriert sind. Nur durch einen gewöhnlichen Irrtum der Kopisten sind sie unter die Martyrer des 19. geraten.

Sehen wir ganz ab von all diesen Schwierigkeiten und setzen wir den Fall, es sei ein gewisser Zusammenhang — in der Tat besteht durchaus keiner — zwischen den Dioskuren und den aufgezählten Heiligen. Nehmen wir an, sie seien am selben Monatstag, z. B. am 18., gefeiert worden. Hätte man deshalb das Recht zu schliessen, das Fest der Dioskuren sei wahrscheinlich auf den 18. jeden Monats gefallen? Keineswegs; denn es ist klar, dass der 18. des julianischen Kalenders durchaus nicht korrespondiert mit dem 18. der griechischen, syrischen oder asiatischen Kalender, nach denen das Castor- und Polluxfest, wenn es alle Monate sich wiederholte, anfänglich festgesetzt gewesen wäre.

Ein zweites Beispiel mag beweisen, dass man sich nicht mit dem einfachen und zufälligen Zusammentreffen von Daten begnügen darf.[1]) Ein Beweismittel, das man dafür ins Feld führt, dass die heil. Florus und Laurus nur die verkappten Dioskuren sind, ist das Festdatum, der 18. August. Am selben Tag aber feiert man auch S. Helena. Nun ist Helena nach der Sage die Schwester von Castor

---

[1]) Harris a. a. O. p. 1—19; vgl. Analecta Boll. a. a. O. p. 428—29.

und Pollux. Gibt man also dem Florus und Laurus ihren echten Namen zurück, so findet man im Martyrolog ein authentisches Fest der Dioskuren und ihrer Schwester.

So einfach steht aber die Sache doch nicht. Gerade das Zusammentreffen der Gruppe Florus und Laurus mit Helena ist reiner Zufall. Kein lateinisches Martyrolog erwähnt Florus und Laurus, sie sind nur der griechischen Tradition bekannt. Anderseits erwähnt kein griechisches Synaxar die Helena unter dem 18. August; sie ist stets vereint mit ihrem Sohn Konstantin unter dem 21. Mai und erscheint an keiner andern Stelle. Einer Compilation, die aus griechischen und lateinischen Elementen schöpfte, war es vorbehalten, Helena und die griechischen Martyrer unter ein und dasselbe Datum des Martyrologs zu bringen. Und diese Zusammenkuppelung geht nicht weiter als bis ins XVI. Jahrhundert zurück! Dieser einfache Nachweis dürfte genügen, um das Dioskurenfest des 18. August aus dem antiken Kalender verschwinden zu lassen.

Weiter unten werden wir auf das System zu sprechen kommen, das darauf ausgeht, auf den 7. Januar das Fest der Epiphanie des Dionysos in Bithynien zu verlegen.

Um die Verwandtschaft der heil. Pelagia, die besonders am 8. Oktober verehrt wird, mit Aphrodite darzulegen, ist unter andern Gründen das Festdatum angezogen worden[1]) mit Hinweis auf den Text einer Inschrift aus Ägea in Cilicien, welche lautet: *Θεῶ Σεβαστῶ Καίσαρι καὶ Ποσειδῶνι ἀσφαλείω και Ἀφροδείτη Εὐπλοία.*[2]) Euploia ist der Titel der Aphrodite von Knidos. Man erwartet nun zunächst den Beweis, dass die Göttin am 8. Oktober verehrt wurde. Aber nein; ein

---

[1]) H. Usener, Legenden der heiligen Pelagia. Bonn 1879, p. XXI.
[2]) CIG., 4443.

ein einziges Datum des Kultes der Venus Pelagia wird angegeben,[1]) und es bezieht sich auf ein rein örtliches Fest, die Weihung eines Tempels und einer Statue der Göttin zu Nigra Corcyra (Curzola) am 1. Mai des Jahres 193 n. Chr. Aber Poseidon wird in der gleichen Inschrift genannt; also ist der 8. jeden Monats dem Poseidon geweiht. Wir gestehen, dass uns die Folgerichtigkeit der Beweisführung einen mässigen Eindruck macht, selbst wenn bewiesen wäre, dass wie in Athen der Meergott am 8. jeden Monats seinen Festtag hätte.

§ 5.

Heidnische Legenden. — Christliche Übertragungen. — Drei beachtenswerte Fälle. — Beispiele; Legende des heil. Lukian von Antiochien. — Legende der heil. Pelagia und verwandte Legenden. — S. Kümmernis.

Die Legenden, welche greifbarere Seiten besitzen, welche als Ganzes oder in einzelnen Teilen heidnische Überlieferungen wiederzuspiegeln scheinen, haben die Aufmerksamkeit der Kritiker besonders auf sich gezogen; und gerade durch die Legenden haben diese eine Anzahl von Heiligen, und nicht die unberühmtesten, dem Heidentum zuteilen wollen. Auch auf diesem Boden wollen wir ihnen folgen und die Methode zu präzisieren suchen, die bei Forschungen dieser Art zu verwenden ist.

Beschränkt man sich auf die Feststellung, dass in einer Reihe von Legenden Elemente wiederkehren, die bereits bei den Völkern des klassischen Altertums in Umlauf waren, so wird niemand Widerspruch erheben; wir haben auch bei der allgemeinen Behandlung unserer hagiographischen Be-

[1]) CIL. III. 3066: Signia Vrsa Signi Symphori templum Veneri Pelagiae a solo fecit et signum ipsius deae posuit Falcone et Claro cos. k. mais.

richte genug Beispiele von Entlehnungen dieser Art nachgewiesen, um Zweifel über den Gegenstand zu zerstreuen.[1]) Setzt man die Nachforschungen auf dem Gebiet der vergleichenden Literaturgeschichte fort, so vermehren sich die Beispiele, und mit Staunen gewahrt man, dass in dem Legendenmaterial des Mittelalters eine Unzahl von Trümmern aus dem Altertum stecken.[2])

Aber ob nun diese Materialien als Rohstoff verwendet worden sind oder ob sie vorläufig eine christliche Färbung erhielten, in keinem Fall ist Grund vorhanden, im allgemeinen von einem Einsickern oder Nachleben des Heidentums zu reden. Nicht das religiöse Element trifft man hier

---

[1]) Oben p. 32—37.

[2]) Um einen Einblick in den Fundreichtum, der noch brach liegt, zu gewähren, sei eine Seite aus der im Mittelalter so berühmten Sammlung mitgeteilt, in der S. Gregor soviel merkwürdige Berichte, Heiligengeschichten, fromme Anekdoten, Visionen und Revelationen vereinigt hat, mit denen er seinen Diakon in wunderbarer Offenherzigkeit unterhält. Das Kapitel XXXVI des vierten Buches der Dialoge trägt den eigentümlichen Titel: De his, qui quasi per errorem educi videntur e corpore. Einer der von S. Gregor darin berichteten Züge lässt diese Überschrift verstehen. Der Heilige kannte ihn aus dem Mund eines gewissen Stephan, der ihn wie ein persönliches Erlebnis erzählte. Stephan war gestorben und hatte seine Seele in die Hölle fahren sehen. Von dem Richter, der dort sass, wurde sie aber nicht aufgenommen. Nicht diese da habe ich vorzuführen befohlen, sondern die Stephans des Schmids, sprach der Richter. Sogleich wurde die Seele ihrem Körper wieder zugeführt, und der Schmid, der Namensvetter und Nachbar, starb. (P. L. B. LXXVII p. 384.) Die Sache liegt klar: der Freund S. Gregors war wenig wahrheitsliebend und rühmte sich, der Held einer Geschichte zu sein, die er irgendwo gelesen hatte. Abgesehen von S. Augustin, hatte er sie bei Plutarch oder noch besser bei Lucian im Philopseudes finden können; hier erzählt Kleomenes in derselben Weise, wie er in die Hölle geführt wurde vor den Richterstuhl Plutos, wie er auf die Erde zurückgesandt wurde und man an seiner Stelle einen Nachbar, den Schmid Demylos abführte. Vgl. E. Rohde, Psyche 2. Aufl. B. II. p. 363; L. Radermacher, Aus Lucians Lügenfreund, Festschr. Theod. Gomperz dargebracht (Wien 1902) p. 204.

in Bewegung, sondern die literarische Strömung, welche Schutt des Altertums weiterspült.

Das zu lösende Problem besteht darin, zu wissen, ob eine christliche Legende gewissermassen eine religiöse Wahrheit des Heidentums fortpflanzt, mit andern Worten, ob sie der Ausdruck eines antiken Kultes, der unter christlicher Hülle weiterlebt, ist. Es müssen also zunächst die von Kultusäusserungen aller Art unabhängigen Legenden ausgeschieden werden. In den hagiographischen Sammlungen wie den Menologien und Passionalien, in den Kompilationen wie den Synaxarien und Martyrologien sind viele Namen und Stücke, die nur einer literarischen Tradition angehören. Diese aber kann bis ins Altertum zurückreichen, ohne dass deshalb von einem Einfluss des Heidentums die Rede zu sein braucht.

Wählen wir deshalb Heilige, deren Verehrung durch eine zu ihrer Ehre errichtete Kirche, durch ein regelmässig eingehaltenes Fest oder durch Reliquien, die der Andacht der Gläubigen dargeboten wurden, bezeugt ist.

Drei Fälle sind ins Auge zu fassen.

Der erste Fall besteht darin, dass Legenden, deren rein literarische Abhängigkeit vom heidnischen Altertum feststeht, schliesslich einem Kult als Grundlage dienen. Die Geschichte der Sieben Schläfer ist ursprünglich ein frommer Roman, der unmerklich das Gebiet der Literatur verlässt und in die Liturgie übergeht.[1]) Die Helden einer frei erfundenen Erzählung werden verehrt wie Heilige, deren Grab man zeigt und deren Reliquien man begehrt. Barlaam und Josaphat, die Hauptpersonen eines buddhistischen Romans,

[1]) Acta SS. Jul. B. VI. p. 376.

sind, allerdings spät, zu denselben Ehren gelangt. Die Wurzeln ihres künstlich geschaffenen Kultes reichen freilich nicht in die entlegene Vergangenheit des Buddhismus, sowenig als die Verehrung der Sieben Schläfer die Fortsetzung eines religiösen Faktums des griechischen Polytheismus bildet.

Der zweite Fall tritt auf in Legenden von heidnischer Färbung, deren Gegenstand ein authentischer Heiliger ist mit bereits vorhandenem, von dieser Legende unabhängigem Kult. Die sich nun ergebenden Fragen sind nicht immer leicht zu beantworten. Es kann vorkommen, dass das fabelhafte Element sich mit der Geschichte des Heiligen vermengt hat gemäss jenem verhängnisvollen Gesetz, das den berühmten Persönlichkeiten legendenhafte Züge von keinerlei religiöser Bedeutung anhängt. Doch ist es auch möglich, dass der Heilige ein Attribut oder eine Ehrung der lokalen Gottheit geerbt hat. Nichts ist in der Praxis schwerer zu unterscheiden als dergleichen.

Dabei darf nicht übersehen werden, dass eine Menge Bräuche, Ausdrücke und Gegenstände von ursprünglich rein religiöser und zwar polytheistischer Bedeutung mit der Zeit ihren anfänglichen Charakter verloren haben und einfache Zierformen oder konventionelle Formeln ohne verdächtigen Nebensinn geworden sind. Die niedlichen kleinen Genien, mit welchen die Maler und Bildhauer Weinranken und Guirlanden beleben, sind nur dekorative Motive, und das Dis Manibus Sacrum ist ohne Hintergedanken am Kopf christlicher Grabschriften angebracht worden; etwas anderes als der obligate Anfang des Stils oder Inschriftenformulars ist die Formel nicht.[1])

---

[1]) F. Becker, Die heidnische Weiheformel D. M. (Gera 1881) p. 65–67.

Die Geschichte der Heiligen selber liefert uns Beispiele, welche Aufschluss geben über den genauen Wert gewisser Tatsachen, die auf den ersten Blick mit dem Kult und der Religion in Verbindung stehen, in Wirklichkeit aber nur durch lose Bande damit zusammenhängen.

Die Byzantiner bezeichneten manchmal die Gestirne mit den Namen der am Tag ihres Erscheinens gefeierten Heiligen. Der Stern des 26. Oktober ist der des heil. Demetrius, der des 11. November heisst nach S. Menas, der des 14. nach S. Philipp.[1]) Darin darf nichts anderes als der Ausdruck eines Datums gesehen werden, und die Byzantiner wollten damit nicht sagen, dass die betreffenden Heiligen diese Sterne lenkten, und dass sie im Firmament die Funktionen der alten Götter übernommen hätten.[2]) Es scheint uns klar, dass man, abgesehen von gewissen abergläubischen Bräuchen,[3]) vom Nikolausstern sprach, wie man heutzutage vom S. Michael als Verfalltag redet. Wenn die Seeleute die Wirbelwinde der Herbstaequinoktien Zyprianswinde benannten, bezeugte dieser Ausdruck[4]) nur die Volkstümlichkeit des Cyprianskultes, involvierte aber keinerlei Akt der Frömmigkeit.

Weil also ein Zug zu gleicher Zeit der Mythologie und der Legende eines Heiligen angehört, darf in dem Heiligen noch kein verkappter Gott erblickt werden. Es wäre

---

[1]) Catalogus codd. astrolog. graecor. II. Codd. venetos descripserunt G. Kroll et A. Olivieri (Brüssel 1900) p. 214.

[2]) Cumont, Catalogus usw. B. IV. (1903) p. 159.

[3]) Oben p. 158.

[4]) Procop, Bell. Vand. I. 21: *τὸν χειμῶνα οἱ ναῦται.. ὁμωνύμως τῇ πανηγύρει προσαγορεύειν εἰώθασιν, ἐπεὶ ἐς τὸν καιρὸν ἐπισκήπτειν φιλεῖ ἐφ᾽ οὗ ταύτην οἱ Λίβυες ἄγειν ἐς ἀεὶ τὴν ἑορτὴν νενομίκασι.* Vgl. I. 20. Dindorf, p. 393. 397.

unlogisch, Zweifel in die Existenz des heil. Georg zu setzen einzig wegen seiner Legende, und es heisst sich weit hinaus wagen, wenn man ohne Zögern behauptet, „die Kirche habe in ihm den heidnischen Heros Perseus[1]) bekehrt und getauft.“[1]) Wenn der Ursprung der Heiligtümer S. Georgs einmal besser bekannt sein wird, werden wir vielleicht diesen Martyrer wieder auf historischen Boden, auf dem die Hagiographen ihn zum Wanken gebracht haben, stellen können. Bis jetzt ist nicht bewiesen, dass sein Kult bei den Christen die Verlängerung irgend einer heidnischen Devotion sei.

Die meisten hagiographischen Legenden, die mit mythologischen Überresten ausgeschmückt sind, beziehen sich wahrscheinlich auf Heilige, die sonst gar nichts mit den Göttern gemein haben. Indes ist dies kein Gesetz von absoluter, allgemeiner Gültigkeit. Einige, übrigens durchaus authentische Heilige haben in gewissen Heiligtümern ein so merkwürdiges Gesicht angenommen, dass ein Weiterleben heidnischen Glaubens und Ritus' in ihrem Kult nicht zu verkennen ist. Was auch die ursprüngliche Geschichte von Kosmas und Damian mag gewesen sein, man stellt sich dieselben eben als die Nachfolger der Dioskuren vor, und die Ehren, die man ihnen in einigen Heiligtümern erweist, haben Berührungspunkte mit vorher existierenden Kulten.[2]) Auch die Seeleute haben lang ihre eigene Art der Verehrung von S. Nikolaus[3]) und S. Phokas[4]) gehabt und ihnen eine Rolle zu-

---

[1]) E. S. Hartland, The Legend of Perseus B. III. (London 1896) p. 38.

[2]) Deubner, De incubatione p. 76—78.

[3]) Die Seeleute von Ägina wünschen sich gute Überfahrt mit den Worten: Möge S. Nikolaus an deiner Ruderpinne sitzen! E. Curtius, Die Volksgrüsse der Neugriechen, Sitzungsberichte der Kgl. Preuss. Akad. 1887 p. 154.

[4]) L. Radermacher, St. Phokas, Archiv für Religionswissensch. B. VII. (1904) p. 445—52.

geteilt, die an die Heroen des Altertums erinnert. Diese Heiligen dürften die Nachfolger Poseidons genannt werden. Das Bild dieser Schutzheiligen hat sich langsam an die Stelle des Meergottes gestellt; aber die Erscheinung beruht auf zufälligen Umständen, und weil der Heilige von einem Gott etwas geerbt hat, hört er nicht auf, seine Individualität zu behalten.

Im dritten Fall verrät die Legende einfach und klar die Kontinuität einer religiösen Überlieferung, die gestern noch götzendienerisch und abergläubisch war, heute aber christlich ist. Hier handelt es sich nicht mehr darum zu wissen, ob ein sonst bekannter Heiliger ein paar Züge oder die Gesamtphysiognomie von einer Gottheit entlehnt hat, sondern an Hand der Berichte über den Heiligen zu erfahren, ob er nicht ein heidnischer Gott oder Heros ist, der nach einer passenden Umkleidung auf den Altar erhoben worden ist.

Die hier aufgestellten Unterscheidungen mögen vielleicht raffiniert erscheinen; doch sind sie unentbehrlich, wenn man sich nicht mit oberflächlichen Ähnlichkeiten und gezwungenen Vergleichen begnügen will. Um einen Begriff zu gewinnen von der Schwierigkeit mythologischer Forschungen, die auf der Analyse hagiographischer Legenden beruhen, genügt es, ein paar besondere Fälle, an denen die Gelehrten ihren Scharfsinn geprüft haben, vorzunehmen und die Resultate einer ebenso eindringlichen wie geistvollen Kritik zu wägen. Fassen wir die Legenden von S. Lucian[1]) und S. Pelagia[2]) ins Auge! Unsere Interpretation weicht stark ab von der seit einigen Jahren geläufigen.

---

[1]) H. Usener, Die Sintflutsagen, Bonn 1899, p. 168—80.

[2]) Ders., Legenden der heiligen Pelagia, Bonn 1879, XXIV. 62 S.

S. Lucian ist einer der berühmtesten Martyrer des IV. Jahrhunderts. Er starb in Nikomedien den 7. Januar 312. Sein Leib wurde nach Drepanum, einer Stadt der bithynischen Küste, die Konstantin, um seine Mutter zu ehren, Helenopolis taufte, gebracht. Nichts steht fester als die Tatsache seines Martyriums; nichts ist besser bezeugt als sein Kult, der durch die Basilika von Helenopolis erwiesen ist, ganz zu schweigen von den literarischen Denkmälern.

Unter den Hauptzeugnissen für die Geschichte S. Lucians haben wir das des Euseb,[1]) einen Panegyricus von S. Johann Chrysostomus[2]) und eine berühmte Legende,[3]) die in das Menologium des Metaphrastes Aufnahme fand, sicherlich aber in weit ältere Zeit zurückgeht.

Wir haben uns hier nicht mit der Behandlung der Lucianusakten als Ganzes zu befassen.[4]) Doch müssen einige Einzelheiten der Legende hervorgehoben werden, weil versucht worden ist, dieselben zugunsten der von uns zu prüfenden Sätze zu verwerten.

Zunächst erzählt der Autor der Passion, der Martyrer sei vierzehn ganze Tage den Hungerqualen ausgesetzt gewesen: *τέσσαρες καὶ δέκα τὰς πάσας ἡμέρας.*[5]) Nachdem er einige Tage diese Pein ausgestanden, verkündigte er seinen Jüngern, er werde mit ihnen den Tag der Theophanie feiern und am folgenden Tag sterben. Diese Prophezeiung traf ein. In Gegenwart der Abgesandten des Kaisers, die

---

[1]) H. Eccl. IX. 6.

[2]) P. G. B. L. p. 519—16.

[3]) P. G. B. CXIV. p. 397—416.

[4]) Die beste Arbeit über die Lucianusakten ist die von Pio Franchi, Di un frammento di una Vita di Costantino, Sonderabzug aus Studi e Documenti di storia e diritto B. XVIII (1897) p. 24—45.

[5]) Passio S. Luciani n. 12. P. G. B. CXIV p. 409.

erstaunt waren, dass er so lang aushielt, wiederholte er dreimal: „Ich bin Christ“ und gab den Geist auf.[1])

Andere sagen, so erzählt der Schreiber, dass er noch atmend ins Meer geworfen worden sei. Maximian habe, erbittert über seine Standhaftigkeit, befohlen, ihn, mit einem schweren Stein am Arm, ins Meer zu werfen, damit er auf immer eines ehrlichen Begräbnisses beraubt sei. Und er blieb vierzehn Tage im Meer, so lange wie im Gefängnis: *τέσσαρες καὶ δέκα τὰς ὅλας ἡμέρας.* Am fünfzehnten Tag brachte ein Delphin seinen heiligen Leib ans Ufer und starb, indem er die kostbare Last niederlegte.[2])

Niemand wird in diesem wunderbaren Zug eines der verbreitetsten Legendenmotive des klassischen Altertums verkennen. Der Delphin, der Freund des Menschen, der auf dem Rücken Lebende oder Tote trägt, ist Gegenstand mehr als einer hübschen Fabel und unzähliger Darstellungen der bildenden Kunst.[3]) Melikertes, Hesiod, Arion — der Delphin, der letztern ans Ufer bringt, stirbt auch im Sand -- sind populäre Gestalten, deren poetische Legende leicht in die Hagiographie hinüberspielen konnte. Der Delphin tritt auch auf in der Geschichte von S Martinian,[4]) S. Callistrat,[5]) S. Arian[6]) und anderer. Dieser Umstand beweist genugsam, dass die Episode mit dem Delphin fremde Zutat ist und mit der Geschichte nur in zufälliger und keineswegs

---

[1]) A. a. O. n. 15.

[2]) A. a. O. n. 16.

[3]) O. Keller, Tiere des klassischen Altertums, Innsbruck 1887, p. 211—35; A. Marx, Griechische Märchen von dankbaren Tieren, Stuttgart 1889, p. 1 ff.

[4]) Acta SS. Febr. B. II. p. 670.

[5]) Acta SS. Sept. B. VII. p. 192.

[6]) Acta SS. März B. I. p. 757; Synaxarium eccl. Constantinop. p. 308.

geheimnisvoller Verbindung steht, selbst wenn auch die Gelegenheit entdeckt würde, welche dem heil. Lucian diese Reminiszenz einer klassischen Sage eingetragen hat.

Man hat sich gedacht, am Sarkophag des Martyrers seien Delphine ausgehauen gewesen, und dass dieses Ornament hingereicht habe, um die Einbildung des Volkes in Bewegung zu setzen.[1]) Diese Erklärung in Verbindung mit der überlieferten Sage, die sich nicht verloren hatte und die beim Anblick der Delphine wieder aufleben konnte, verdient Beachtung. Doch hat sie den Fehler, eine reine Hypothese, die für den besondern Fall aufgestellt ist, zu sein. Haben wir doch in Wahrheit keinerlei Kenntnis von den Ornamenten des Lucianussarkophags.

Eine andere Erklärung, die vorgeschlagen worden ist, hat den Vorzug, an eine Tatsache anzuknüpfen.[2]) S. Lucian wurde in Nikomedien zum Tode gebracht; seine Basilika aber befand sich nicht in dieser Stadt, sondern in Helenopolis, am andern Ende des Meerbusens. Die Übertragung des heiligen Leibes hat nun möglicherweise keinen Eindruck im Gedächtnis des Volks zurückgelassen, und dasselbe erklärte nun die Anomalie durch eines der ihm geläufigen Verfahren. Es half sich mit einer wunderbaren Intervention, wie die Tradition sie ihm in vielen Beispielen meldete.

Das Auftreten des Delphins in der Legende von Nikomedien hat aber der mythologischen Schule Anlass zu viel tiefern Betrachtungen gegeben.

---

[1]) P. Batiffol, Etude d'hagiographie Arienne. La passion de saint Lucien d'Antioche, Comptes rendus du congrès scientifique international des catholiques 1891, B. I. p. 181—86.

[2]) P. Franchi a. a. O. p. 39—43.

Man beachte, lehrt sie, die Wiederholung der Zahl 15; vergessen wir, — es ist immerhin ein merkwürdiger Fingerzeig, — dass das Fest des heil. Lucian bei den Griechen auf den 15. Oktober verlegt wurde. Halten wir uns an die Legende: Der Heilige stirbt nach fünfzehntägigem Leiden, der Delphin bringt den Leichnam am fünfzehnten Tag wieder. Er stirbt am Tag nach Epiphanie, d. h. am fünfzehnten des Monats Dionysios; man beachte, dass in Heliopolis das Fest am Vorabend gefeiert wird, und dies ist gerade der fünfzehnte des Monats tishri.[1])

Und was bedeutet der Delphin? Er ist ein Attribut des Dionysos. Warum ist er mit S. Lucian in Verbindung gebracht worden? Weil sein Fest zusammenfiel mit dem Dionysiusfest, das in Bithynien am fünfzehnten des Dionysios gefeiert wird. Also ein heidnisches, im Volk nicht vergessenes Fest, wird mit einem christlichen Anniversar in Verbindung gebracht. Der Delphin der Lucianuslegende ist ein Zeuge der Anhänglichkeit der Neubekehrten an ihre alten Superstitionen.

So lautet in Kürze diese gelehrte Beweisführung.

Resultate von dieser Wichtigkeit sollten naturgemäss diskutiert werden, wenn man weiss, dass in der Tat am fünfzehnten des Monats das grosse Dionysosfest stattfand, zusammenfallend mit dem 7. Januar, und dass eine in Bithynien geläufige Dionysoslegende eine der zahlreichen Wiederholungen der Geschichte vom Delphin, der den Leichnam des Melikertes bringt, ist. Aber nicht hier, sondern in der Legende des heil. Lucian sucht man die Beweise für diese Tatsachen.[2])

---

[1]) Im syrischen Martyrolog. Vgl. de Rossi-Duchesne, Martyrol. Hieronymianum, Acta SS. Nov. B. II. p. [LII].

[2]) „Durch die Legende des Lukianos wissen wir, dass die Bithynier die Epiphanie des Dionysos am XV des auf wintersonnenwende

An diesem ganzen Gerüst von Argumenten fehlt nur eins: die Stütze. Nicht nur sieht man nirgends S. Lucian sich mit Dionysos verbinden, sondern bei genauerm Zusehen verschwindet Dionysos gänzlich von der Bühne, um uns vor der alltäglichsten Erscheinung des Folklore aller Länder zu lassen. Es ist überflüssig, auf die Schwäche des Arguments oder besser gesagt Merkmals, das in der Ziffer fünfzehn besteht, hinzuweisen; und selbst diese hält nicht mit zweifelloser Sicherheit stand. Der arianische Kommentar zum Buch Hiob, der das Echo derselben Überlieferungen wie die Passion selber zu sein scheint, führt eine andere Zahl an: Hic namque beatus duodecim diebus supra testas pollinas extensus, tertia decima die est consummatus.[1])

Die Legende des hl. Lucian legt also keinerlei Zeugnis wider die Christen von Bithynien ab. Auf ihre Autorität hin darf die Reinheit ihres Glaubens nicht verdächtigt werden, und es darf nicht behauptet werden, sie hätten mehr Mühe gehabt als andere, ihren Dionysos zu vergessen. Ausserdem steht der Beweis noch aus, dass das grosse Fest des Gottes mit dem auf die christliche Epiphanie folgenden Tag, d. h. dem Todestag Lucians, zusammenfiel. Weder die Legende noch sonst ein historischer Text hat bis jetzt ein Zeugnis nach dieser Richtung abgegeben.

Die Legende von S. Pelagia wurde der Ausgangspunkt für eine noch viel zeitraubendere Untersuchung. Sie wurde nach denselben Grundsätzen geführt, und ihre von vielen

---

folgenden monats Dionysios feierten. Wir wissen daraus auch, unter welchem mythischen bilde die erscheinung des gottes geschaut wurde. Als entseelter auf dem rücken eines gewaltigen delphin zum lande gebracht, das war das bild Bithynischer Epiphanie.“ Usener, a. a. O. p. 178.

[1]) P. G. B. XVII. p. 471.

Gelehrten ohne Vorbehalt akzeptierten Ergebnisse sind höchst überraschend. Hier wird behauptet, die Kirche fahre fort, freilich in sehr gereinigter Form, der Aphrodite, der Venus, der Göttin der Fleischeslust und der animalischen Fruchtbarkeit Ehre zu erweisen.

Pelagia, auch Margarito wegen ihres Reichtums an Perlenschmuck genannt, war die berühmteste und ausschweifendste Tänzerin Antiochiens. Eines Tages tritt sie in die Kirche, während der Bischof Nonnos die Gläubigen ermahnte. Der Herr gab ihr Gnade; sie verlangt die Taufe, verschmäht das weisse Kleid der Neugetauften und zieht ein grobes Gewand, eine Männertunika an. So verlässt sie Antiochien und zieht sich nach Jerusalem auf den Ölberg zurück. Hier lebte sie in einer kleinen Zelle unter dem Namen Pelag während dreier Jahre, bis sie den himmlischen Lohn für ihre Busse empfing. Die griechische Kirche feiert ihr Fest am 8. Oktober.

In dieser Gestalt und allein genommen bietet die Geschichte der Pelagia nichts Unwahrscheinliches, und man hätte Mühe, Schlüsse auf ein Weiterleben der Mythologie daraus zu ziehen. Aber man vergleiche sie mit andern Legenden, mit denen sie eine Gruppe bildet, deren heidnischer Ursprung und Charakter, wie man versichert, offen am Tage liegt.

Zunächst wird am selben Tag, dem 8. Oktober, eine andere Pelagia von Antiochien, Jungfrau und Martyrin kommemoriert. S. Johann Chrysostomus hat ihr heroisches Ende in einem ihr zu Ehren gehaltenen Panegyrikus erzählt. Am selben Tag tritt noch eine dritte Pelagia, diesmal zu Tarsus, auf; diese hat den Tod durchs Feuer in einem ehernen Stier der Liebe des Kaisersohnes vorgezogen.[1])

[1]) Die drei Legenden kurz im Synaxar. eccl. Constantinop. p. 117—20; die Quellen in Bibl. hag. graec. p. 105—106.

Pelagia von Tarsus tritt unter dem Namen Anthusa in Seleucien am 22. August wieder auf, und zwar mit einer Geschichte,[1] deren Wechselfälle selbst in der Endlösung an die vorhergehende erinnern.

S. Marina von Antiochien in Pisidien, bei den Griechen am 17. Juli,[2] S. Margareta von Antiochien, bei den Lateinern am 20. Juli[3] gefeiert, erleiden den Tod wie Pelagia von Tarsus, weil sie die Werbungen des Richters, des Präfekten Olybrius, verschmähen.

Leicht erkennt man die Verbindungen dieser Heiligen mit einer weitern Gruppe.

Die am 8. Oktober gefeierte hl. Margareta verlässt, als Mann verkleidet, das Brautgemach. Sie flieht in ein Mönchskloster, wo sie unter dem Namen Pelagius lebt. Der Verführung einer Nonne beschuldigt, duldet sie die Strafe für den Fehltritt, den sie nicht begangen. Ihre Unschuld kommt erst bei ihrem Tod an den Tag. Sie trägt den Namen Reparata.[4]

Maria oder Marina (12. Februar) tritt ebenfalls in ein Männerkloster in Verkleidung ein. Eines Tages beschuldigt die Tochter eines Wirts auf der Reise den vermeintlichen Mönch, sie geschwängert zu haben. Marina wird aus dem Kloster gejagt und genötigt, das Kind zu behalten. Die Strenge ihrer Busse öffnet ihr die Pforten des Klosters wieder. Erst nach dem Tod erkennt man in ihr das Opfer der Verleumdung.[5]

---

[1]) Veröffentlicht von Usener in den Analecta Boll. B. XII. p. 10—41.

[2]) Usener, Acta sanctae Marinae et Christophori, Bonn 1886, p. 15—46.

[3]) Die verschiedenen Fassungen der Passion S. Margaretas Bibl. hag. lat. 5303—5310.

[4]) Acta SS. Okt. B. IV. p. 24.

[5]) P. G. B. CXV. p. 348 u. ff.

S. Eugenia (24. Dezember) leitet als Abt ein Männerkloster. Sie wird fälschlich von einer Frau vor dem Richterstuhl ihres Vaters, des Präfekten von Ägypten,[1]) verklagt. Ebenfalls in Ägypten treffen wir eine heilige Apollinaria (5. Januar), die sich unter dem Namen Dorotheus versteckt und der ein gleiches Abenteuer passiert.[2])

Euphrosyne von Alexandrien (25. September) nennt sich Smaragdos, lebt friedlich unter Mönchen und wird schliesslich von ihrem Vater wiedererkannt.[3])

Theodora von Alexandrien (11. September), des Ehebruchs schuldig, zieht sich, um Busse zu tun, in ein Männerkloster zurück. Sie wird wegen schlechten Lebenswandels angezeigt, aber nach ihrem Tode rehabilitiert.[4])

All diese Legenden sind offenbar miteinander verwandt, was sich bald in der Identität des Namens, bald in der des Themas äussert. Pelagia, Marina, Pelagius oder Margareta erinnern an den Übernamen Margarito, den die Dirne von Antiochia trug. Öfters kommt die Verkleidung vor, und das Geheimnis des Geschlechtes wird bis zum Tode gewahrt. Ab und zu wird dieses Thema durch das Motiv der Verleumdung verwickelt, was nur eine logische Weiterentwicklung des Hauptgegenstandes bedeutet.

---

[1]) P. G. B. CXVI. p. 609 u. ff.

[2]) Acta SS. Jan. B. I. p. 257—61.

[3]) A. Boucherie in den Analecta Boll. B. II. p. 196—205.

[4]) K. Wessely, Die Vita S. Theodorae, Wien 1889, p. 25—44. Wir lassen Porphyria von Tarsus, die keine Heilige ist, beiseite, ebenso Andronicus und Athanasia, die nach unserer Ansicht ohne Zweck die Liste Useners verwickeln. Er hätte sie verlängern können durch S. Papula, die in der Diözese Tours unter Mönchen lebte und von diesen zu ihrem Oberhaupt gewählt wurde. Vgl. Gregor v. Tours, In gloria confessorum XVI.

Bevor wir die Reihe von Deduktionen untersuchen, an Hand welcher man in S. Pelagia Venus oder Aphrodite erkennen wollte, suchen wir den Ausgangspunkt der ganzen Legendenserie, die oben aufgezählt ist, zu finden.

Die Kirche von Antiochien feierte im IV. Jahrhundert am 8. Oktober[1]) das Fest einer heil. durchaus historischen Pelagia, über die wir durch S. Johann Chrysostomus[2]) und S. Ambrosius[3]) unterrichtet sind. Ihre Geschichte gleicht indes in keiner Weise derjenigen der büssenden Kurtisane, und nichts lässt an eine irgendwie romantische Verkleidung denken. Pelagia ist ein junges Mädchen von 15 Jahren. Sie sieht das väterliche Haus umgeben von einer Soldateska. Um der Entehrung zu entgehen, verlangt sie Aufschub, Zeit, um ihre schönsten Kleider anzuziehen. Und während die Krieger auf ihre Beute warten, stürzt sie sich vom Dach herunter, um ihre Jungfrauschaft durch freiwilligen Tod zu retten.

Darf daneben die Existenz einer andern heil. Pelagia von Antiochien, einer büssenden Dirne, angenommen werden? Die Identität des Datums mahnt schon zur Vorsicht; eine prächtige Stelle des heil. Johann Chrysostomus verdient hier herangezogen zu werden.

In der 67. Homilie über S. Matthäus bringt der heilige Kirchenlehrer die Geschichte einer berühmten Schauspielerin, deren Namen er nicht ausspricht. Sie spielt in Antiochien, der ausgelassensten Stadt Phöniziens, berüchtigt durch Orgien, von denen man bis nach Cilicien und Kappadocien

---

[1]) Dieses Datum wird uns durch das syrische Martyrolog geliefert. Acta SS. Nov. B. II. p. [LXI].

[2]) P. G. B. L. p. 579—85.

[3]) De virginibus III. 7. 33; P. G. B. XVI. p. 229; Epist. XXVII ad Simplicianum 38 ebenda p. 1093.

hinein sprach. Die Dirne brachte viele Personen um Ehre und Gut; selbst die Schwester des Kaisers wurde das Opfer ihrer Verführung. Plötzlich beschloss sie, ihr Leben zu ändern, und sie wandte sich, von Gott begnadet, vom bösen Geist ab. Sie wurde zu den heiligen Geheimnissen zugelassen und lebte nach ihrer Taufe lange Jahre in Entbehrungen, bekleidet mit rauhem Gewand und eingeschlossen in freiwilligem Gefängnis, wo niemand sie sehen konnte.

Nichts berechtigt dazu, anzunehmen, dass diese anonyme Büsserin nach ihrem Tod Gegenstand kirchlicher Verehrung geworden sei; die Art, in der sich der heil. Johann Chrysostomus ausdrückt, lässt eher auf das Gegenteil schliessen. Jedoch ist es sicher, dass die unter dem Namen Busse der heil. Pelagia bekannte Geschichte nichts anderes ist als die Inszenierung der von Chrysostomus berichteten Tatsache. Der Schreiber, der sich den Namen Jakob beilegt, fand die Geschichte zu einfach und führte den Zug von der Verkleidung, der ihm durch mehr als eine Sage bekannt war, ein.

Es ist sehr schwer festzustellen, ob der falsche Jakob vorgehabt hat, einen erbaulichen Roman, dessen Hauptrolle eine Pelagia spielte, zu schreiben, oder ob er mit neuen Zusätzen eine Legende der in Antiochien verehrten Heiligen aufsetzen wollte. Berühmte Beispiele zeigen uns einerseits, dass die historische Überlieferung über Lokalheilige sich sehr rasch verflüchtigt, und anderseits, dass die Hagiographen, vor keiner Metamorphose zurückschrecken, wenn diese auch die Persönlichkeit bis zur Unkenntlichkeit verändert. Wie dies nun auch sein möge, ob im Hirn des falschen Jakob die Identifizierung seiner Heldin und der heil. Pelagia von

Antiochien schon bestand oder nicht, sie musste mit unvermeidlicher Sicherheit kommen.[1])

Die Legende der Pelagia von Tarsus in Cilicien erscheint wie die Resultante einer doppelten Tradition, die sich an den Namen Pelagia knüpfte. Sie erinnerte in einigen Zügen an die Kurtisane von Antiochien, deren Ruf nach dem Zeugnis des Chrysostomus bis nach Cilicien gedrungen war, und die ebenfalls Beziehungen zur Kaiserfamilie gehabt hatte. Aber sie war Jungfrau, und dadurch wie durch ihr Martyrium vermengt sie sich mit der alten Pelagia, deren Kult mit dem IV. Jahrhundert blühte.

Die Geschichte von Pelagia hatte in ihrer doppelten Gestalt Glück und erzeugte einen reichbelaubten Blütenkranz, dessen Ableger sich auch anderwärts in der hagiographischen Literatur finden. Der Version des falschen Jakob, unstreitig der interessantesten und farbenreichsten, war der grösste Erfolg beschieden. Die Persönlichkeit der Heiligen von Antiochien verdunkelte sich mehr und mehr und verschwand hinter dem Interesse, das man an ihrer Legende empfand. Diese streifte mit der Zeit jede historische Faser ab; sogar die Erzählung von der Bekehrung wurde weggelassen, und der rein legendäre Bodensatz ging nun unter verschiedenem Namen, wieder zur Sage im vollsten Sinn des Wortes geworden, um. So trug uns die Legende

---

[1]) Die Vermischung darf nicht mit dem Hinweis auf die drei Heiligen des Namens Pelagia, die unter dem 8. Oktober im Synaxar figurieren, geleugnet werden. Allein schon die Identität des Datums beweist einen Irrtum. Die drei auf gleichnamige Heilige bezüglichen Notizen sind das Ergebnis eines bei den Kompilatoren der Synaxarien alltäglichen Verfahrens. Wenn sie nämlich über demselben Heiligen zwei schwer vereinbare Traditionen treffen, so machen sie ohne weiteres zwei Heilige aus ihm.

die Heiligen Maria oder Marina, Apollinaria, Euphrosyne, Theodora, d. h. die literarischen Repliken der Pelagia des falschen Jakob, ein. Oder aber, wie dies bei der heiligen Eugenia geschah, es steckte das Thema von der Frau, die ihr Geschlecht verleugnet, Geschichten von historischen Persönlichkeiten an.

Diese lange Entwicklung, die wir als eine ziemlich gewöhnliche Erscheinung, als eine Folge der normalen Tätigkeit des legendenhaften Gärungsstoffes betrachten, ist hiemit auseinandergesetzt. Wenn darin eine bemerkenswerte religiöse Tatsache zu beachten ist, so ist es die, dass ein traditioneller Kult schliesslich durch eine Legende erstickt wird. Aber der in Betracht fallende Kult ist von Anfang an christlich, christlich auch die Legende, selbst wenn sie vermischt ist mit Elementen der allgemeinen Literatur. Der heidnische Einfluss verrät sich nirgends.

Dies ist, wie man erraten wird, keine Interpretation nach dem Sinn derer, die Pelagia mit Aphrodite gleichsetzen wollen.

Nach einem Blick auf die Verkettung der eben dargestellten Berichte schliesst man: „Dieser überblick könnte auch dem voreingenommenen die überzeugung erwecken, dass es ein und dieselbe göttliche gestalt sei, die in dieser bunten mannigfaltigkeit von legenden immer von neuem sich erzeugt. Wie ein abgehauener stamm entsendete das tief in die volksseele gesenkte bild, nachdem es in den tempeln umgestürzt war, aus verborgenen wurzeln nach allen seiten frische reiser. Von diesen nachgeborenen sprösslingen darf man nicht die triebkraft erwarten, die einst den samenkeim zum stattlichen baum voll entfaltete .... Der hellenismus der kaiserzeit kennt nur einen begriff, dem wie einer

wurzel alle diese legendengebilde entwachsen konnten: Aphrodite. Es galt, das verführerische idealbild buhlerischer schönheit aus den herzen der gläubigen zu reissen, und das geschah, indem man es nahm, wie es war, aber durch das läuternde feuer der reue und busse des himmels, dem es angehörte, würdig machte.“[1])

Zu beweisen ist nun noch, dass Aphrodite oder Venus niemand anders ist als die Heldin unserer Legende.

Nichts ist einfacher: Aphrodite ist die Göttin des Meeres und ist bekannt unter einer Menge von Beiwörtern, die sich hierauf beziehen, wie Aigaia, Epipontia, Thalassaia, Pontia, Euploia und endlich Pelagia, wovon Marina die Übersetzung ist.

Hierin liegt der Schluss des Beweises; und er ist, um die Wahrheit zu sagen, das einzige Argument, da mit den Festdaten nichts anzufangen ist.[2]) Ist es nötig, die Schwäche dieses Beweises zu enthüllen?

Wenn der Name Pelagia wenigstens ungebräuchlich oder sehr selten als Frauenname vorkäme, und wenn er gerade in Antiochien, der gemeinsamen Quelle aller Legendenformen, weniger berühmt gewesen wäre; wenn ausserdem das Epithet Pelagia, das man herausgreift, ein besonders populäres Beiwort der Aphrodite gewesen wäre! Aber man produziert nur ein Beispiel der Venus Pelagia[3]) und zwei von Venus Marina, beide aus Horaz,[4]) während man

---

[1]) Usener, Legenden der heiligen Pelagia p. XX.

[2]) Die Frage des Datums ist oben p. 183 f. behandelt.

[3]) CIL., III. 3066 vgl. Preller-Robert, Griech. Mythologie, B. I (1894) p. 364—65. Nichts findet sich bei den griechischen Dichtern; vgl. C. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum, quae apud poetas graecos leguntur Leipzig 1893 p. 68.

[4]) Vgl. I. B. Carter, Epitheta deorum, quae apud poetas latinos leguntur. Leipzig 1902 p. 102.

anderseits glauben könnte, der Name Pelagia sei auch ausserhalb Antiochiens häufig geführt worden.[1])

Eine Untersuchung der andern zum Zweck der Verkettung und Unterstützung des Vorgenannten angeführten Punkte wollen wir uns ersparen. Anthusa von Seleucia wird da der Aphrodite Anthera von Knossos gegenübergestellt; Porphyria von Tyrus neben Venus Purpurina von Rom, Margarita neben Venus Genitrix gestellt, weil Cäsar ihr einen mit Perlen geschmückten Panzer gestiftet hat![2]) Wieviel Gelehrsamkeit ist da vergeudet!

Noch eine andere, zur Stütze der von uns angefochtenen Thesen beigezogene Erwägung muss hier erwähnt werden. Sie ist sehr sinnreich und zielt darauf ab, im Schoss des Christentums die unzweideutige Spur des Aphroditekults in seinen abscheulichsten Verirrungen nachzuweisen. Man zeigt in den Pelagialegenden auf den Gegensatz von Vergnügen und Busse, von Sinnenlust und Jungfräulichkeit und dieses quälende Thema des Geschlechtswechsels. Man führt uns zur Göttin von Amathunt in Cypern, die bald Aphrodite bald Aphroditos ist, die Frauenkleider und Männerbart trägt. Bei den Opfern kleiden sich die Männer als Frauen und die Frauen als Männer.[3]) Es ist der Kultus des Hermaphroditen. Die Legende der Pelagia habe nun dieses Gepräge behalten; ja der Kult existiere in aller Form in der Kirche: die Frau mit dem Bart ist auf die Altäre erhoben. In Rom ist es S. Galla,[4]) in Spanien S. Paula,[5]) anderwärts S. Liberata, Wilgefortis, Kümmernis, Ontkommer[6]) usw.

---

[1]) CIG., 3369, 3956, 9497.

[2]) Usener a. a. O. p. XXI—XXII.

[3]) Usener a. a. O. p. XXIII.

[4]) Acta SS. Okt. B. III. p. 147—163.

[5]) Acta SS. Feb. B. III. p. 174. — [6]) Acta SS. Jul. V. p. 50—70.

Es ist bereits gesagt worden, dass der Zwischenfall von der Verheimlichung des Geschlechts als alltäglicher Gegenstand in allen Literaturen Umlauf hat. Und was die angeblichen Wiederholungen des Hermaphroditen betrifft, so könnten keine schlechtern Beispiele gewählt werden. Darf im Ernste die Geschichte von S. Galla, die von S. Gregor erzählt wird, hier angezogen werden? Sie ist sehr gewöhnlich: Die Ärzte sagen der hl. Galla, um sie zur Wiederverheiratung anzutreiben, ohne diese werde ihr ein Bart am Kinn wachsen; diese Vorhersagung erfüllt sich.[1]) Paula ist eine dunkle Heilige von Avila, deren Geschichte eine Wiederholung derjenigen der Wilgefortis ist. Diese bizarre Legende aber ist weit davon entfernt, geheimnisvollen Ursprungs zu sein, wie man dergleichen tut. Sie ist, wie wir gesehen haben,[2]) mit der Verbreitung des Volto Santo-Bildes von Lucca entstanden und ist nichts als eine plumpe Erklärung dieses ungewohnten ikonographischen Typs.

§ 6.

Mythologische Namen. — Andere verdächtige Namen. — Ikonographische Parallelen. — Die Jungfrau. — Die heiligen Reiter.

Aus dem Vorangehenden ist ersichtlich, dass der Name der Heiligen in den Nachforschungen der Mythologen eine gewisse Rolle spielt, und dass diesem Element gelegentlich eine wirkliche Bedeutung in der Frage nach dem Weiterleben heidnischer Dinge beigelegt wird. So zeigt man uns, das griechische Volk des Festlandes, der Inseln und Kleinasiens neigt sich leidenschaftlich den alten Göttern der Hellenen zu; es genügte ihm, denselben neue, oft sehr

---

[1]) S. Gregor, Dial. IV. p. 13.
[2]) Oben p. 109.

durchsichtige Namen zu geben, wie Pelagia, Marina, Porphyria, Tychon, Achilleios, Mercurios usw.[1]) Man erkennt leicht, dass die aus dem Namen hergeleiteten Fingerzeige in diesem Fall besonders trügerisch sind.

Die Römer haben schon früh besonders den Sklaven und Freigelassenen Namen von griechischen Gottheiten beigelegt; später wurden auch Namen römischer Götter üblich. Die Griechen schlossen sich diesem Brauch, der sich zugleich mit dem Verfall des Polytheismus ausbreitete, an. Daher die Häufigkeit von Götter- und Heroennamen wie Hermes, Mercurius, Apollo, Aphrodite, Pallas, Phoebus[2]) oder die Ableitungen von mythologischen Namen wie Apollonios, Pegasios, Dionysios usw.[3]) Mehrere dieser Namen gehören durchaus authentischen Heiligen an, und diese Tatsache sollte genügen, um zu beweisen, dass ein heidnischer Name im allgemeinen zu keinem Verdacht gegen seinen Träger berechtigt. Übrigens sind einige Namen nur scheinbar mythologischen Ursprungs; so S. Venera, die an Venus erinnert, aber nur eine lateinische oder italienische Bezeichnung für S. Paraskeue[4] ist.)

Damit soll nicht gesagt sein, dass in der Aufzählung der Heiligen nicht fremdartige Namen vorkämen, deren Form berechtigte Zweifel hervorruft. In Korfu (Korkyra) wird eine unbekannte Heilige namens Korkyra (*Κέρκυρα*), die eine Rolle in der Legende der Apostel von Korkyra, Jason

---

[1]) Gelzer, Die Genesis der Byzantinischen Themenverfassung, p. 54.

[2]) Die Quellen bei H. Meyersahm, Deorum nomina hominibus imposita. Kiel 1891.

[3]) H. Usener, Götternamen (Bonn 1896) p. 358 u. ff.

[4]) Dies erkennt selbst Wirth, Danae in dèn christlichen Legenden, Wien 1892, p. 24—26 an.

Sosipater,[1]) spielt, verehrt. Man kann sich kaum des Gedankens erwehren, diese Korkyra in Korkyra sei, was Nauplios in Nauplia,[2]) Romulus in Rom, Byzas in Byzant, Sardus in Sardinien,[3]) und dass sie in allen Stücken dem Gehirn des Hagiographen entspringt. Die Akten von S. Jason und Sosipater[4]) bestätigen durchaus diesen Eindruck.

Noch eine andere Namensklasse lässt manchmal Misstrauen aufkommen. Wir meinen die Namen, welche eine Eigenschaft oder Tätigkeit ausdrücken, wie Therapon, Sosandros, Panteleimon und andere. Fast immer beziehen sich diese auf Heilige, die einen Ruf als Wundertäter geniessen, und dies ist wohl nicht immer Zufall. Wir wissen wohl, dass man sich mit Recht gegen die Manie gewendet hat, Personen, deren Namen der Tätigkeit, die ihnen zugeschrieben wurde, entspricht, zu Mythen umzuwandeln.

Es würde leicht sein, sagt Boeckh, da fast alle Namen der Alten bedeutsam sind, die meisten für mythisch zu erklären, und man müsste zuletzt in Verlegenheit kommen zu sagen, wie denn die Griechen ihre Kinder hätten nennen sollen, damit sie der Gefahr entgingen, aus wirklichen Wesen in Mythen verwandelt zu werden. Sokrates' Vater Sophroniskos müsste höchst verdächtig werden; denn offenbar ist es ja Sokrates, der *σώφρονας* macht; seine Mutter Phaenarete

---

[1]) Acta SS. Jun. B. V. p. 4—7. Vgl. Synaxar. eccl. Constantinop. p. 633—36.

[2]) Boeckh, Encyklopaedie der philolog. Wissensch. 2. Auflage. (Leipzig 1886) p. 560.

[3]) Sardus Hercule procreatus . . . Sardiniam occupavit et ex suo vocabulo insulae nomen dedit. Isidor, Etymol. XIV. 6. 39. P. L. B. LXXXII. p. 519. Die Kompilation Isidors ist reich an weiteren Beispielen.

[4]) Mustoxidi, Delle cose Corciresi (Corfu 1884) p. XI—XX.

ist in der Tat von Buttmann verdächtigt worden; denn Sokrates ist ὁ φαίνων τὴν ἀρετήν.[1])

Besser kann man sich nicht ausdrücken. In unserm Fall indes ist die Existenz von Heiligen, welche nur eine Personifizierung ihrer Attribute scheinen, nur durch sonderbare Legenden gesichert, und man weiss, dass das Volk gern seinen Heiligen Namen beilegt, die an ihre Rolle erinnern. Liberata, Ontkommer oder Kümmernis ist ein bekanntes Beispiel. Die ihr dargebrachten Huldigungen galten in Wahrheit dem Heiland, da es ursprünglich der Krucifix von Lucca war, den man verehrte, bevor man ihn nach der Legende umgewandelt hatte. Die Verehrung anderer Heiliger derselben Gattung verbirgt vielleicht einen sehr verschiedenen Kult, der schwer zu umschreiben ist und durch geheimnisvolle Bande sich an eine heidnische Superstition heftet. Die Hypothese ist hier nicht auszuschliessen, aber sie darf nicht als allgemeiner Satz aufgestellt werden. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass sie sich z. B. betr. S. Panteleimon bewahrheitet, den Theodoret zu den berühmtesten Martyrern seiner Zeit[2]) rechnet, und der zur Zeit Justinians[3]) vielbesuchte Heiligtümer besass.

Dieses Kapitel soll nicht enden, ohne eine Frage zu berühren, die gewissermassen die hier erörterten Gedanken ins Greifbare übersetzt. Wie gewisse Gelehrte im Gebiet der Legende gern Stufen einer christlichen Umformung gänzlich heidnischer Dinge sehen, so sind für sie gewisse christliche Bilder nur christianisierte Exemplare von Götzenbildern. Hier zeigt sich offenkundig die Gefahr, die im

---

[1]) Boeckh, Encyklopaedie, p. 552.

[2]) Graecarum affect. curatio VIII, Schulze, B. IV. p. 923.

[3]) Acta SS. Jul. B. VI. p. 398.

Schliessen von gewissen Ähnlichkeiten auf wirkliche Abhängigkeit liegt, besonders bei einem Stoff, dessen Ausdrucksmittel begrenzt sind.

Die schüchternen Versuche auf dieser Bahn sind übrigens auffallend unglücklich herausgekommen, und fast in allen Fällen genügt eine einfache Gegenüberstellung der historischen Anhaltspunkte, um die aus einer unbestimmten Analogie christlicher Motive und Gestalten heidnischen Ursprungs gezogenen Schlüsse zu nichts zu machen. Erinnern wir an jene erstaunliche Behauptung eines Gelehrten, der das in katholischen Ländern so populäre Bild Mariä mit den sieben Schwertern auf eine Darstellung der assyrischen Göttin Istar zurückführen wollte.[1]) Die Entstehung dieser Darstellung unserer lieben Frau von den sieben Schmerzen ist wie die der Andacht zu ihr in allen Einzelheiten bekannt; Ort und Zeit des Ursprungs sind genau bestimmt: sie ist nicht älter als das XVI. Jahrhundert und stammt aus den Niederlanden.[2])

Ein anderer will zahlreiche Analogien, Zeichen gemeinsamen Ursprungs, zwischen dem Kult der Madonna und der Astarte gefunden haben. Ja, er geht soweit, in den Bildern der heil. Jungfrau, die mit langem, gesticktem und dreieckigem Rock angetan sind, die Fortsetzung des heiligen Kegels zu sehen, der die orientalische Gottheit vorstellte.[3])

Vom Typus der gallischen Göttermütter hat man den der Madonnen des XIII. Jahrhunderts ableiten wollen „durch

---

[1]) H. Gaidoz, La Vierge aux sept glaives, Mélusine B. VI. (1892) p. 126—38.

[2]) Analecta Boll. B. XII. p. 333—52.

[3]) Vgl. Mélusine B. III. (1887) p. 503; vgl. auch G. Rösch, Astarte-Maria, Theologische Studien und Kritiken. B. LXI (1888) p. 265-99.

Vermittlung der gallo-römischen Typen, die verfeinerte Mache und jungfräulichen Ausdruck aufweisen." [1]) Diese Vermittler wären die Statuen, welche Gottheiten in Gestalt einer Frau, die einem Kind den Busen reicht, darstellen. Es ist klar, dass eine solche Gruppe sehr gut an die Mutter Gottes erinnern konnte und dass unsere Vorfahren sogar gelegentlich konnten getäuscht werden. Aber sie brauchten gar keine Vorlage, um die heil. Jungfrau in dieser Haltung darzustellen; ist es doch gerade die der ältesten bekannten Madonna, wie sie auf eine Wand der Priscillakatakombe gemalt ist. [2])

Weil Horus zu Pferde, ein Krokodil mit der Lanze durchbohrend dargestellt wird, darf man nicht schliessen, S. Georg, der ebenfalls als Reiter, den Drachen tötend, abgebildet wird, sei identisch mit der ägyptischen Gottheit. [3]) Abgesehen davon, dass die meisten heiligen Kriegsleute zu Pferde dargestellt wurden, [4]) und der Anblick irgend einer

---

[1]) J. Baillet, Les Déesses-Mères d'Orléans (Orléans 1904) p. 14.

[2]) Es ist erstaunlich, dass hervorragende Archäologen es zuwege brachten, sich über die Bedeutung einer ägyptischen Stele, die Horus an der Brust der Isis darstellt, zu täuschen. Gayet, Les Monuments coptes du musée de Boulaq, Mémoires de la mission archéologique du Caire B. III. Taf. XC u. p. 24, hat ohne Zögern darin die heil. Jungfrau, ihr göttliches Kind säugend, erkannt, während er doch zugab, „dass diese Darstellung den ersten Zeiten der koptischen Entwicklung, da der antike Styl noch mächtig war, angehört". G. Ebers, Sinnbildliches. Die Koptische Kunst usw. (Leipzig 1892), hat diese Erklärung akzeptiert. Doch hat es genügt, den Stein umzudrehen, auf dessen Rückseite eine christliche Grabschrift stand, um die Stele aus der Reihe der koptischen Denkmäler zu streichen und sie dem Isis- und Horuskult wiederzugeben. Vgl. C. Schmidt, Über eine angebliche altkoptische Madonna-Darstellung, Zeitschr. f. ägypt. Sprache B. XXXIII (1895) p. 58—62.

[3]) Clermont-Ganneau, Horus und S. Georg, Revue archéologique N. F. B. XXXII. (1876) pp. 196—204, 372—399, Taf. XVII.

[4]) Vgl. J. Strzygowski, Der koptische Reiterheilige und der heil. Georg, Zeitschr. für ägypt. Sprache B. XL (1902) p. 49—60.

Reiterstatue diesen ikonographischen Typ eingeben konnte, musste die Legende von S. Georg dem Drachentöter, ohne irgendwelche Beziehung auf Horus, die christlichen Künstler dazu führen, den Heiligen unter der seither üblichen Gestalt abzubilden. S. Menas mit den zwei Kamelen, seinen dankbaren Begleitern, lässt an Horus mit seinen zwei Krokodilen denken. Es kann sehr gut sein, dass die koptischen Künstler sich an einer so verbreiteten Darstellung inspiriert haben, um den volkstümlichen Typus des grossen Martyrers zu schaffen. Doch ist es nicht nötig, ihn deshalb in eine heidnische Gottheit zu verwandeln und aus ihm einen Stellvertreter des Horus zu machen.[1]) Der klassische Ursprung des thronenden Petrustyps mit den Schlüsseln in einer Hand und der segnenden Rechten lässt sich nicht leugnen.[2]) Deshalb aber gehört Petrus nicht in die Gattung der in ähnlicher Haltung dargestellten Persönlichkeiten.

---

[1]) A. Wiedemann, Die Darstellungen auf den Eulogien des heiligen Menas, Actes du sixième Congrès des Orientalistes B. IV. (Leyden 1885) p. 159—64.

[2]) H. Grisar, Analecta Romana (Rom 1899) p. 627—57.

Siebentes Kapitel.

Ketzereien auf hagiographischem Gebiet.

Unmittelbarer Zusammenhang zwischen Geschichte und Legende eines Heiligen. — Übertriebenes Zutrauen zu den Hagiographen. — Überschätzung der Lokaltradition. — Verwechselung wahrscheinlicher und wahrer Berichte. — Überschätzung der Wichtigkeit des topographischen Elements. — Geringschätzung der Legende.

Es wäre eine schwere Aufgabe, ein Verzeichnis der gröbsten Irrtümer aufzustellen, welche die Hagiographen und Kritiker begangen haben, seitdem man sich auf der Welt mit den Heiligenleben befasst. Kein Literaturgebiet wird so häufig ohne Vorbereitung begangen als gerade das unserige; und wenn es wahr ist, dass der gute Wille genügt, um den Heiligen zu gefallen, so braucht es doch etwas mehr, um sie würdig zu lobpreisen oder die Art der Lobpreisung, die ihnen wird, gerecht zu beurteilen. Die Hagiographen aber haben viel gesündigt; es muss ihnen auch viel vergeben werden!

Wenn wir auch nicht hoffen können, alle in die geraden Bahnen der Kritik geleiten zu können, so wollen wir doch versuchen, sie zu wappnen gegen gewisse grobe Irrtümer, die sich bei ihnen eingebürgert haben und die täglich die Missverständnisse zwischen Geschichte und Dichtung vermehren und den Konflikt zwischen Wissenschaft und Frömmigkeit verschärfen. Diese irrtümlichen Lehren gehen fast alle in unbestimmter Form um. Im Licht der Grundsätze, die wir aufzustellen gesucht haben, genügt es meistens, ihnen

deutliche Gestalt zu geben, um ihre ganze Unrichtigkeit klarzulegen.

Der erste und verbreitetste Irrtum besteht darin, dass der Heilige nicht von seiner Legende getrennt wird. Man lässt einen Bericht gelten, weil er sich auf einen durchaus authentischen Heiligen bezieht; man stellt die Existenz eines Heiligen in Zweifel, weil die ihn betreffenden Geschichten wenig glaubwürdig, ja lächerlich klingen. Dasselbe Prinzip führt je nach der Schule, die es anwendet, zu zweierlei gleich abgeschmackten Schlüssen.

Wir brauchen uns nicht dabei aufzuhalten, die Irrtümlichkeit derselben nachzuweisen. Alle Teile unserer Arbeit gehen darauf aus, zu zeigen, dass der Ruhm der Heiligen nur zu oft durch die Literatur blossgestellt wird, sobald das Volk auf einer, die Hagiographen auf der andern Seite mit Eifer sie feiern wollen. Übrigens sind die darauf bezüglichen Dokumente allen Zufällen des von Hand zu Handgehens ausgesetzt. Es ist deshalb durchaus kein direktes Verhältnis zwischen Legitimität und Volkstümlichkeit eines Heiligenkults und dem historischen Wert der ihn beglaubigenden Denkmäler. Ein Martyrer, dessen Verehrung nie über die engen Mauern seiner Basilika hinausgegangen ist, lebt vor uns wieder auf in authentischen Akten von unvergleichlicher Schönheit. Ein anderer, dessen Grab die Völker der ganzen Welt angezogen hat, ist nur bekannt durch Geschichten, die weniger interessant als Tausend und eine Nacht sind, aber diesen an historischer Bedeutung gleichkommen.

Darf man sagen, der Wert der Akten eines Heiligen stehe in umgekehrtem Verhältnis zur Berühmtheit seines Kultes? In seiner Allgemeinheit wäre ein solcher Satz nicht richtig; unstreitig richtig aber ist, dass die Legende um die

populärsten Heiligen am meisten gearbeitet hat, und dass die historische Überlieferung sich gerade in den meist besuchten Heiligtümern weniger als anderwärts festgesetzt hat. Dasselbe können wir in den grossen Wallfahrtszentren konstatieren. Mit Ausnahme von sehr speziellen Fällen haben wir nur fabelhafte Angaben über ihren Ursprung und den daselbst verehrten Schutzpatron.

Man hat also durchaus das Recht, einer Legende zu misstrauen, auch wenn man an den Heiligen fest glaubt.

Wir gehen nicht soweit, zu verlangen, dass die Existenz eines Heiligen zugegeben werden müsse, wie auch seine Legende laute. Haben wir doch mehr als eine Erzählung gefunden, die sich auf eine erfundene Persönlichkeit bezieht, aber den Schein hat, auf authentischen Dokumenten zu beruhen. Es bedarf folglich bestimmter Argumente für den Nachweis der historischen Realität des Kultgegenstandes. Wenn der Fall eintritt, dass im Lauf der Jahrhunderte alle andern Spuren sich verwischt haben, sind Zweifel durchaus am Platz. Versichern wir aber, ein Heiliger habe nie existiert, so stellen wir bloss fest, dass er uns nur durch eine Legende von ungenügender Glaubwürdigkeit bekannt ist.

Ein zweiter sehr verbreiteter Irrtum besteht in zu grossem Zutrauen zu den Biographen der Heiligen. Man scheint auf diese frommen Schreiber einen Teil der Ehrfurcht, die man für die Heiligen selber hat, zu übertragen. Wie oft wird der Satz wiederholt: „Man liest im Leben der Heiligen“, ohne dass sich einer die Mühe nimmt, den Erzähler zu bezeichnen! Dies zeigt, dass man stillschweigend all diesen Schriftstellern die Eigenschaften des Historikers ohnegleichen zuerkennt.

Frägt man, auf welche Gründe hin dem Autor eines Heiligenlebens soviel Zutrauen geschenkt wird, so wird z. B. geantwortet, dass derselbe durch seine Frömmigkeit, seinen Namen, die Würde, die er bekleidete, eine hervorragende Persönlichkeit seiner Zeit gewesen sei. Man vergisst zu sagen, ob Grund vorhanden sei, ihn für gut unterrichtet anzusehen, und ob er imstande war, die ihm zu Gebote stehenden Quellen richtig zu verwerten. So beurteilt man die bekannten Schriftsteller. Die Anonymen — die grosse Mehrzahl der Legenden nennen keinen Verfasser — profitieren vom Ruf der Wissenschaftlichkeit und Redlichkeit, den man, wie wir sahen, mit Unrecht der ganzen Zunft der Hagiographen beigelegt hat.

Es ist kaum nötig, auf das Unrecht hinzuweisen, das man den Heiligen antut, wenn man als ihre authentischen Aussprüche ausgibt, was ein obskurer Schreiber ihnen auf die Lippen gelegt, nachdem er es mühsam seinem mittelmässigen eigenen Verstand entwunden hat.

Man wird uns entgegenhalten, dies gehe Leser, die jeden kritischen Sinnes und Ausspruches bar sind, an. Dies ist nicht der Fall. Derselbe krasse Irrtum herrscht auch auf wissenschaftlichem Gebiet, nur unter anderem Namen; hier ist es die Verwechslung von Authentizität und Wahrhaftigkeit. Man beginnt mit dem Nachweis, die Akten seien echt, z. B. weil S. Eucherius unstreitig der Verfasser der Passion von den agaunensischen Martyrern sei; dann bedient man sich dieser Passion als eines historischen Dokuments ersten Ranges, mit dem man die Geschichte der letzten Verfolgungen verwirrt und so fort.

Wir überschreiten den Rahmen unseres Gegenstandes nicht, wenn wir noch auf die Selbsttäuschung derjenigen

hinweisen, die in einer blinden Bewunderung für die ohne Zweifel respektable Sammlung der Acta Sanctorum aufgehen, und die die traurige Gewohnheit haben, dieselbe wie ein Evangelium zu zitieren. Wie oft lesen wir nicht bei Anlass eines seltsamen Wunders oder einer verdächtigen Offenbarung, an die man glauben machen wollte, die naive Phrase: „Die Tatsache wird von den Bollandisten zugegeben."

Ein unvorbereiteter Leser muss begreifen, dass diese unbarmherzigen Kritiker — im vollen Sinn des Worts — nach minutiöser Prüfung sich entwaffnen liessen und vor der Evidenz nicht die Genauigkeit der Erzählung leugnen, noch den übernatürlichen Charakter des Ereignisses anfechten konnten.

Es hiesse irgend einer Gruppe von Gelehrten, die einfach die aller Welt bekannten und geläufigen Methoden anwendet, zu viel Ehre erweisen, wenn man ihnen in unendlich zarten und für absolute Präzision ungeeigneten Materien entscheidende Autorität zuschreibt. Weder Bollandus noch Papebroch noch irgend einer ihrer Nachfolger haben solch ehrgeizige Pläne verfolgt. Sie haben gewöhnlich auf den Versuch, unlösbare Fragen zu lösen, verzichtet, indem sie es für genügend erachteten, die hagiographischen Texte zu ordnen, sie gewissenhaft zu veröffentlichen, mit aller nur möglichen Genauigkeit ihre Herkunft, ihre Quellen, ihren Charakter zu präzisieren und, so es anging, das Talent, die literarische Moralität und die Redlichkeit ihrer Verfasser zu charakterisieren.

Wenn also irgend ein ehrlicher Schriftsteller das Bedürfnis empfindet, das Vertrauen des Publikums zu heischen, indem er mitteilt, er habe die enorme Sammlung der Acta Sanctorum durchblättert, soll er wenigstens unterlassen, die

Redaktoren für all das, was die Acta enthalten, verantwortlich zu machen. Er mag sich begnügen, eine Wendung wie die folgende, die niemand blossstellt, zu gebrauchen: „Der Bericht über diese Tatsache ist von den Bollandisten veröffentlicht worden.“ Aber daraus folgen, dass die Bollandisten darüber Gewissheit verbreiten, das heisst Schlüsse ziehen, welche die Prämissen nicht gestatten. „Wenn die Bollandisten an all die Wunder,“ sagt ein Autor, [1] „und an all die Offenbarungen, die sie publizieren, wirklich glauben müssten, gäbe es keinen Menschen von robusterer Glaubensseligkeit.“

Nun zum dritten Irrtum. Er besteht darin, den soliden Schlüssen wissenschaftlicher Forschung die Überlieferung der Kirche, wo der Heilige besonders verehrt wird, entgegenzustellen.

Unter denen, die diesem Argument huldigen, gibt es solche, die, ohne es zu wissen, die apostolische Überlieferung, die für jeden Christen Glaubenssatz ist, mit der Tradition ihrer Kirche verwechseln. Diese sollten auf die Schulbank der Theologen zurückgesandt werden und lernen, dass man das Wort Tradition allein nur bei dogmatischen Stoffen zu verwenden hat.

Abgesehen von diesen Extremen gibt es viele, welche die Ergebnisse der Kritik glauben bestreiten zu müssen, indem sie die Ehrfurcht vor der Ortstradition vorschützen. Leider ist das, was gewöhnlich unter dem Namen der Tradition einer besonderen Kirche einhergeht, die geläufige Legende des Patrons, und die Art der dafür geforderten Ehr-

---

[1]) Ch. De Smedt, Des devoirs des écrivains catholiques (Brüssel 1886) p. 16.

furcht besteht darin, dass man sie als historisch achten soll. Das ist indes ein unzulässiges Begehren, wenn man glaubt, sich von der Pflicht, die Zeugnisse zu wägen, befreien zu dürfen. Zur Feststellung ihres Wertes aber muss bis auf die Ursprünge zurückgegangen werden. Wenn die Geschichte des Heiligen, wie sie offiziell gutgeheissen wird, zu einer der drei ersten von uns oben aufgezählten Kategorien gehört, darf die Lokaltradition in ihren grossen Umrissen als historisch bezeichnet werden; in anderen Fällen darf dieses Epithet nicht gebraucht werden. Die historische Tradition ist die, welche gestattet, bis zum Ereignis selbst zu dringen; die volkstümliche Überlieferung entsteht oft einige Jahrhunderte später und stürzt oft ohne weiteres die festeste historische Tradition um.

Durch die Geschichte war bekannt, das S. Prokop von Caesarea dem Klerus angehörte; die Legende aber, die im ganzen Orient Glauben fand, machte aus ihm einen Offizier, und bald kannte man ihn nur noch als Procopius dux.

Die geläufige Tradition lässt den Papst Xystus am Kreuze sterben; weltbekannt ist der Vers des Prudentius, den er auf S. Lorenz schrieb:

Fore hoc sacerdos dixerat
Iam Xystus adfixus cruci.[1])

Und doch wissen wir durch einen Brief des heiligen Cyprian, einen Zeitgenossen, und zwar einen wohlunterrichteten, mit Sicherheit, dass er durch das Schwert fiel.[2])

Über S. Agnes waren seit dem IV. Jahrhundert gänzlich auseinandergehende Versionen in Umlauf, die wahr-

---

[1]) Peristeph. II. 21—22.
[2]) Epist. LXXX. Hartel B. III. p. 840.

scheinlich alle in Widerspruch zur Geschichte stehen würden, wenn die Geschichte diesmal nicht schwiege.[1])

Die Traditionen der Kirchen Frankreichs, die apostolischen Ursprungs sein wollen, gehen auf die Epoche zurück, in der die Legenden, auf welche diese Ansprüche sich stützen, Glauben fanden. Diese Epoche ist fast in allen Fällen leicht zu bestimmen, und es ist nur ein Zirkelschluss, wenn man der Legende durch die Tradition, deren Quelle sie ist, eine Stütze verleihen will.

Aber man bleibt dabei. „Wisst ihr," sagt man uns, „was in den Kirchen des V. und VI. Jahrhunderts geschah, als die Gläubigen die Verlesung der Märtyrerakten beim Gottesdienst verlangten?" „Damals setzte man allerorts in einem logischeren und blütenreicheren Stil die alten und ehrwürdigen Berichte der Vorzeit neu auf. Die neuen Schreiber, die unter den Augen der Bischöfe arbeiteten, hätten sich ohne Zweifel gehütet, in ihre Erzählungen wichtige Umstände einzuschmuggeln, die bis dahin beim Volk der Gläubigen unerhört gewesen waren." [2])

Eine derartige Auffassung entspricht in keiner Weise der Sachlage.

Es wird vorausgesetzt, was in jedem einzelnen Fall zu beweisen ist, dass die Passionen der Spätzeit unmittelbar auf „alte und ehrwürdige Berichte der Vorzeit" zurückgehen. Wie selten diese Hypothese zutrifft, haben wir gesehen.

Ferner wird angenommen, die Märtyrerakten seien gewöhnlich beim liturgischen Officium vorgelesen worden.

---

[1]) Pio Franchi de' Cavalieri, S. Agnese nelle tradizione e nella leggenda p. 26.

[2]) [Dom Guéranger,] Les actes des martyrs depuis l'origine de l'église chrétienne jusqu' à nos temps. B. I. (Paris 1856) p. XXXIV.

Nun wissen wir aber, dass in der grossen Mehrzahl der Kirchen dies nicht der Fall war, und dass folglich nicht auf die Vigilanz der Bischöfe noch auf die empfindlichen Ohren der Andächtigen abgestellt werden kann, wenn es sich um die Erhaltung der historischen Tradition bezüglich der Martyrer handelt.

Die Kontrolle der Bischöfe über die lokale Hagiographie und das Festhalten des Volkes an einer von der Geschichte des Heiligen gelieferten Version sind daher Dinge, die noch zu beweisen sind, und keineswegs Hypothesen, die vorauszusetzen sind.

Wo wir imstande sind, den verschiedenen Phasen der Entstehung einer Legende beizuwohnen, da können wir ohne Zögern feststellen, dass dieser doppelt erhaltende Einfluss nicht vorhanden ist. Der Fall des heil. Prokop, den wir ins einzelne verfolgt haben, ist in dieser Beziehung schlagend genug. Könnten die Geistlichen und Gläubigen der Diözese Lyon als eifrige Wächter des Andenkens an den Pfarrer von Ars bezeichnet werden, wenn sie einem Biographen Glauben schenkten, der ihn nicht in seinem Pfarrhaus, sondern an der Spitze einer Armee darstellte?

Die hagiographischen Legenden des Altertums gehören unstreitig zur volkstümlichen Literatur. Sie tragen nicht allein keinen offiziellen Stempel, sondern das, was wir über ihren Ursprung und ihre Entwicklung wissen, gibt keinerlei Garantie für ihren historischen Wert. Die Gläubigen erbauten sich daran, und mehr als das suchten sie nicht. Wieviel Leute begnügen sich heutzutage mit diesen traurigen Kompilationen, genannt „Petits Bollandistes“ oder „Grande Vie de Saints“, in denen der Geschichte nur ein bescheidener

Raum gegönnt ist, aber deren Erzählungen zur Nährung der Pietät hinreichen!

Der vierte Irrtum besteht darin, dass ein hagiographischer Bericht nur deshalb als historisch angesprochen wird, weil er keine Unwahrscheinlichkeit enthält.

Schicken wir voraus, dass die Hagiographen des Mittelalters, bestrebt, ihre Leser durch das Wunderbare und Aussergewöhnliche zu blenden, die Passionalien mit Fabelgeschichten so überfüllt haben, dass das Fehlen des extravaganten Elementes einen günstigen Voreindruck erweckt. Ginge man nicht weiter, so wäre nichts hiegegen einzuwenden.

Ferner ist zu prüfen, in welcher Gestalt uns das Dokument vorliegt. Viele Martyrerpassionen sind uns in Texten von verschiedener Länge erhalten, deren eine erweitert, die andern merkbar verkürzt oder auf eine knappe Lektion reduziert sind. Die abgekürzten Texte sehen meist besser aus als das Original, weil die Erweiterungen, durch die sich die Arbeit des Redaktors verrät, zum grossen Teil weggelassen sind. Beispielsweise könnte die kurze Passion des h. Theodot mit dem langen Text, der auf uns gekommen ist, verglichen werden.[1] Auf Grund des Abrisses würde man sowohl den Hagiographen als sein Werk ganz anders beurteilen. Mit Leichtigkeit kann die Probe an vielen anderen abgekürzten Berichten, deren Vorbild noch erhalten ist, gemacht werden.

Die Verwechslung von wahr und wahrscheinlich hat sich indes häufig geäussert im Verfahren der hohen Kritik, im Laufe dessen man unter dem Wust von Legenden die

---

[1] Beide sind veröffentlicht von Pio Franchi de' Cavalieri, I Martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne, Studi e Testi B. VI. p. 85—87, 61—84.

den Blicken verborgene historische Erzählung wiedererkennen wollte. Setzen wir voraus, alle Unwahrscheinlichkeiten eines Berichtes seien Interpolationen; dann würde es genügen, dieses fremde Element auszuscheiden und das Dokument in ursprünglicher Reinheit wiederzufinden.

Das Verfahren mag naiv erscheinen, aber es ist durch Männer, die dies durchaus nicht waren, angewendet worden. Als interessanter Fall sei nur der eines Gelehrten wie Lami genannt, der mit Hilfe einiger sorgsam ausgewählter Züge der fabelhaften Legende des hl. Minias eine vernünftige Geschichte herstellte, die aber mit der Wahrheit ebensowenig zu tun hat wie die andere. [1])

Wenn die Geschichtschreiber sich auch nicht so offenkundig mit derartigen Übungen befassen, so wenden sie doch oft diese Methode an, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben. Sie tun dies z. B., wenn sie auf gewisse verdächtige Stücke Gewicht legen, mit der Behauptung, sie enthalten „gute Bestandteile“. Das ist, was Leblant auf breiter Basis getan hat, als er die „Suppléments zu Ruinart“ suchte. Wenn diese „guten Bestandteile“ etwas anderes sind als die Überreste der historischen Quelle, der sich der Redaktor bedient hat, können sie, das ist klar, nicht zur Rehabilitation des Stückes dienen.

Der fünfte Irrtum besteht darin, dass ein Dokument unter die historischen Urkunden gerechnet wird, weil das topographische Element sich als richtig herausstellt.

---

[1]) Sanctae ecclesiae Florentinae monumenta. B. I. Florens 1758. Er drückt sich folgendermassen aus: Eius actis insinceris et apocryphis fides adhiberi ab homine cordato non potest; tentare nunc iuvat an ea defaecare, et fabellis, quibus scatent, purgare et ad verosimilem historiam redigere, mihi res ecclesiae Florentinae inlustrare adgresso fortunate liceat.

Dieser Fehler ist hundertmal begangen worden, und es muss zugestanden werden, dass in vielen Fällen das aus der Genauigkeit auf diesem Gebiet gezogene Argument einen verführerischen Anschein hat. Wie oft ist die einzige greifbare Seite gewisser Stücke gerade diese? Und wenn sie gediegen scheint, ist nichts natürlicher, als zu schliessen, das Ganze sei von guter Qualität.

Und doch ginge man zu weit, wenn man dem topographischen Kriterium viel Wert beilegte. Es könnten zahlreiche rein psychologische Romane angeführt werden, deren Helden man leicht bei ihren Gängen durch Paris verfolgen könnte. Man müsste also, wenn man vergessen hat, dass Bourget Romane schrieb, seine Erzählungen für wirkliche Geschichten nehmen; und die Frage, ob David Copperfield auf autobiographischen Memoiren aufgebaut ist, müsste mit der Tatsache beantwortet werden, dass die Reisen des Helden sich alle auf der Landkarte verifizieren lassen. Alles, was ein guter Kritiker aus einem topographisch richtigen Bericht schliessen kann, das ist, dass der Autor mit den Orten, an denen er seine Personen handeln lässt, vertraut war, mit andern Worten, dass er gewöhnlich in Rom, Alexandrien, Konstantinopel schrieb, je nach den speziellen Kenntnissen, die er verrät; auch das Grab oder die Basilika, die er beschreibt, hatte er meistens gesehen.

Darnach ist es nicht schwer, den Wert gewisser archäologischen Entdeckungen, welche seit langem verdächtige Akten gewisser Martyrer zu bestätigen schienen, zu ermessen. Es gelingt, zu beweisen, dass die Akten in der Nachbarschaft der Heiligtümer, deren Ursprung sie erzählen wollen, geschrieben sind. Dies ist nur natürlich, und die Autorität des Berichts hat nichts gewonnen, und nach wie

vor der „Bestätigung“ durch die Monumente kann man getrost versichern, dass die Geschichte von A bis Z dem Gehirn des Dichters entspringt.

Vor wenig Jahren ist grosser Lärm gemacht worden wegen einer Entdeckung, die, wie man sagt, die Akten von SS. Johann und Paul rehabilitierte. Leblant[1]) hat sie folgendermassen eingeschätzt: „Wenig Glauben wurde einem Text, der, wie man meinte, auf Originalakten beruht, aber durch die Einführung unhaltbarer Einzelheiten verderbt war, beigemessen. Die Überlieferung des Martyriums, das die Heiligen in ihrem Haus erlitten haben, war indessen lebendig geblieben. Sie bezeichnete sogar die genaue Stelle, an der sie enthauptet worden sind, und im XVI. Jahrhundert wurde ungefährt in der Mitte des Kirchenbodens eine Marmorplatte eingelassen mit der Inschrift: „Locus martyrii SS. Joannis et Pauli in aedibus propriis.“ Einer der Passionisten, welche das Gotteshaus verwalten, R. P. Dom Germano, dessen kluge Initiative nicht genug gelobt werden kann, wollte nun wissen, ob die Disposition des Orts mit dem durch diese Inschrift belegten Glauben übereinstimme. Er grub nach, untersuchte das Untergeschoss der Kirche, und seine ersten Entdeckungen ergaben unter dem Hochaltar zwei Zimmer eines Hauses, das durch sein Material und seine Innenausstattung sich als Werk des beginnenden IV. oder endenden III. Jahrhundert ergab. Die Kirche war also in der Tat, wie die Passio lehrte, auf einem antiken Wohnhaus errichtet.“

Es hat keinen Zweck, das Weitere dieses Zitats hier mitzuteilen; es blieb bei diesem einzigen Resultat der Ausgrabungen. Die Frage, ob der hagiographische Text auf

---

[1]) Les persécuteurs et les martyrs, p. III. Vgl. auch P. Allard, La maison des martyrs, Paris 1895. Extrait du Correspondant, 39 pp.

Originalakten, die durch „gewisse unhaltbare Einzelheiten“ verderbt sind, beruht oder nicht, blieb nach wie vor ungelöst. Erst später wurde der Beweis erbracht, dass die Passion von SS. Johann und Paul nicht auf einer historischen Quelle beruht, sondern nur die Anpassung der Geschichte von SS. Juventin und Maximin [1]) ist, und dass trotz allen Interesses, das „das Haus der Martyrer“ bietet, keine der Schwierigkeiten der Legende gelöst ist. Die einzige Lösung, die keiner ernsthaften Anfechtung begegnen kann, ist die, dass die Patrone des Titels von Pammachius die heiligen Apostel Johann und Paul sind. Die Legende hat schon früh aus ihnen Hofbeamte Kaiser Julians gemacht, wie sie anderwärts schon oft Verwandlungen ähnlicher Art in Szene gesetzt hat.

Wir haben dem Leser einige Fehler der Methode vorgeführt und ihn zugleich gewarnt vor zu grosser Vertrauensseligkeit gegenüber den hagiographischen Legenden. Dabei sind wir ausschliesslich vom historischen Standpunkt ausgegangen; jedermann wird mit uns anerkennen, dass die Geschichte der Heiligen nur zu oft durch die Legende verdunkelt worden ist. Doch wäre es ein zweiter Fehler, deshalb zu glauben, die Heiligenlegende im allgemeinen verdiene keine Aufmerksamkeit. Ein Vergleich wird uns der Sache näher bringen.

Führen wir vor ein religiöses Bild, das Werk eines grossen Italieners oder Flamänders, zwei Personen: einen Künstler und einen Archäologen.

Der Künstler wird ohne Vorbehalt die Schönheit der Auffassung, der Gruppierung, die Glut des Ausdrucks, die Tiefe des religiösen Gefühls bewundern.

---

[1]) P. Franchi de' Cavalieri, Nuove note agiografiche, Studi e testi B. IX. (Rom 1902) p. 55—65. Vgl. Analecta Boll. B XXII. p. 488.

Gehört der Archäolog zu denen, die ästhetischen Sinnes bar sind, wird er vor dem Meisterwerk in eine Folge von Aussetzungen verfallen, die an sich richtig sein mögen, aber den Künstler zur Verzweiflung bringen werden. Hier ist eine reine Phantasielandschaft in Widerspruch mit allem, was wir von der physischen Natur einer Gegend wissen; dort ist der Stil der Architektur dem betreffenden Volk fremd; anderwärts gehören die Trachten nicht der Zeit oder dem Land an. Er ist befremdet, den h. Lorenz in einer Dalmatik vor dem Richter zu sehen; er lacht vielleicht über die hübsche Szene, welche S. Peter in Rom predigend vorführt, auf öffentlichem Platz, auf einer Kanzel, zu seinen Füssen S. Marcus, der die Predigt nachschreibt, und neben diesem ein kniender Schüler, der ihm ehrfurchtsvoll das Tintenfass hinhält.

So wird unser Archäologe Fra Angelico, Van Eyck Perugino würdigen. Er wird neugierig die Trachten der Frauen am Grab des Heilandes, die Waffen der Krieger, die Christum zum Kalvarienberg führen, die Gebäude an den Strassen mustern, weil er darin Dokumente aus der Zeit des Malers erkennt. Er wird sich über den Bewunderer solcher Wunderwerke entrüsten, der diesen Liebhabereien des Antiquars gleichgültig gegenübersteht und der ganz eingenommen ist von dem eigentlichen Wert des Werkes, der im Ausdruck des Idealen liegt.

Welches ist nun der weisere Beurteiler der Legende in Bildern, der Enthusiast, der ins Innerste der Künstlerseele eindringen will, oder der arme Mann, der dieselben Gefühle vor einem Meisterwerk und einem Glaskasten voll Antiquitäten empfindet?

Dieser Vergleich in all seiner Stärke soll nicht auf die beiden Lager, die sich um die hagiographische Literatur

des Mittelalters gebildet haben, also die einfältigen Leser und die ernsthaften Bewunderer wie die Verächter der Legende angewendet sein. Es muss zugestanden werden, dass die frommen Erzähler der Heiligenleben im allgemeinen nicht so glücklich wie die Maler gewesen sind und wenig Meisterwerke erzeugt haben, ja wenig Werke, welche an sich und allein genommen den Blick auf sich ziehen und die Aufmerksamkeit fesseln.

Und doch wird niemand leugnen, dass, abgesehen von der Unkenntnis der Technik und der Ungeschicklichkeit der Ausführung, nicht aus der einzelnen Legende, aber aus der Gesamtheit des mittelalterlichen Legendenschatzes etwas von der geheimnisvollen und erhabenen Poesie wie aus den Mauern unserer alten Kathedralen ausströmt, und dass diese Legenden mit einer unnachahmlichen Kraft die Schönheit der christlichen Seele und das Ideal der Heiligkeit ausdrücken.

Oft klafft, das soll zugestanden sein, ein breiter Abstand zwischen dem, was unsere guten Hagiographen sagen wollten und in Wirklichkeit gesagt haben. Ihre Verschönerungen lassen oft kalt, das Benehmen ihrer Helden ist linkisch oder geschraubt, die Situationen unwahrscheinlich. Aber der leitende Gedanke ist edel und erhaben. Sie richten die Augen nach jener himmlischen Schönheit, welche dem Heidentum fremd war, jener Schönheit der Seele, die von Gott kommt. Und vielleicht lässt gerade die Unvollkommenheit der Wiedergabe diese Dinge in ihrem ganzen Glanz noch mehr hervor treten.

Lang ist die Goldene Legende, die so genau die ganze hagiographische Tätigkeit des Mittelalters zusammenfasst und ausdrückt, mit stolzer Verachtung behandelt worden,

und die Gelehrten haben nur harte Worte für Jakobus de Voragine gehabt. „Der Mensch, der diese Legende geschrieben hat,“ sagt Louis Vivès, „hatte einen Mund aus Eisen und ein Herz aus Blei.“

Dürfte ein Volksbuch nach den Forderungen der kritischen Geschichte beurteilt werden, so könnten solche Worte am Platze sein. Aber die Erkenntnis bricht sich Bahn, dass dies keine zutreffende Methode ist, und wer in den Geist der Goldenen Legende eindringt, der wird sich hüten, mit Verachtung von ihr zu reden.[1])

Beim Lesen derselben ist es schwer ein Lächeln zu unterdrücken, das mag zugegeben sein. Aber dieses Lächeln ist wohltuend und sympathisch und stört keineswegs die fromme Erregung, welche vom Bild der Tugenden und heroischen Taten der Heiligen ausgeht.

In diesem Bild erscheinen uns die Freunde Gottes als das Grösste auf Erden; es sind Wesen, die über Staub und Elend der Menschheit erhaben sind. Könige und Fürsten ehren sie, fragen sie um Rat und mischen sich unter das Volk, um ihre Reliquien zu küssen und ihren Schutz zu erflehen. Sie leben schon hienieden auf vertrautem Fuss mit Gott, und er gibt ihnen mit seinen Tröstungen etwas von seiner Gewalt. Sie brauchen dieselbe aber nur zum Besten der Menschheit, und zu ihnen kommen die Menschen, wenn sie von den Übeln des Leibes und der Seele Befreiung suchen. Die Heiligen äussern ihre Tugenden in übermenschlicher Art: die Sanftmut, die Barmherzigkeit, die Verzeihung von Beleidigungen, die Abtötung, die Enthaltsamkeit, all diese Tugenden machen sie liebenswert und laden die Christen

---

[1]) Analecta Boll. B. XXIII. p. 325.

zur Nachahmung ein. Ihr Leben ist die greifbare Verwirklichung des evangelischen Geistes, und dadurch, dass die Legende dieses erhabene Ideal sinnlich wahrnehmbar macht, hat sie wie alle Poesie Anspruch auf einen Grad der Wahrheit, der höher steht als die Geschichte.[1])

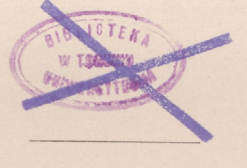
---

[1]) In einem Brief an den Grafen Johann Potocky führt Joseph de Maistre ein Beispiel für das, was er „christliche Mythologie" nennt, an. Wir können uns nicht versagen, die schöne Stelle wiederzugeben, um unsern Gedanken auszudrücken. „Hört, ich will euch ein Beispiel nennen. Es stammt aus irgend einem asketischen Buch, dessen Namen mir entfallen ist. Ein Heiliger, dessen Name ich auch vergessen habe, hatte eine Vision, während der er den Teufel vor dem Thron Gottes stehen sah. Und er horchte, wie der Böse sprach: Warum hast du mich verdammt, der ich dich nur einmal beleidigt habe, während du tausende von Menschen rettest, die dich so oft beleidigt haben? Gott antwortete ihm: Hast du mich ein einziges Mal um Verzeihung gebeten?" Das ist christliche Mythologie. Es ist die dramatische Wahrheit, die ihren Wert und ihre von der buchstäblichen Wahrheit, durch die sie nicht einmal gewänne, unabhängige Wirkung hat. Ob der Heilige das erhabene Wort, das wir eben angeführt haben, gehört hat oder nicht, ist ganz gleichgültig. Der wichtige Punkt ist, dass die Verzeihung dem, der sie erbittet, nicht versagt wird. Aus Lettres et opuscules inédits du Comte Joseph de Maistre. B. I. (Paris 1851) p. 235—36.

Inhaltsverzeichnis.

Siebentes Kapitel.

Ketzereien auf hagiographischem Gebiet.



59153



Buchdruckerei der Jos. Kösel'schen Buchhandlung in Kempten.





ROTANOX
oczyszczanie
sierpień 2008

KD.1666
nr inw. 2373